00044043

Digitized with financial assistance from

Shri Brihad Bhartiya Samaj

on 20 February, 2020

Die

Sagenstoffe des Rgveda

und die

indische Itihâsatradition

von

Emil Sieg

44043
I

33.f-23

Stuttgart
Druck und Verlag von W. Kohlhammer
1902

Itihâsas zum Ṛgveda

I

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
Die Śârṅgas	44
Śyâvâśva Âtreya	50
Vṛśa Jâna	64
Vâmadeva Gautama	76
1. Vâmadevas Geburt	76
2. Vâmadeva verkauft Indra	90
3. Vâmadeva und Trasadasyu	96
4. Sonstiges über Vâmadeva	102
Agastya	105
1. Maitrâvaruṇi	105
2. Agastya, Indra und die Maruts	108
3. Agastya und Lopâmudrâ	120
4. Sonstiges über Agastya	126
Devâpi und Śaṃtanu	129
Stellenverzeichnis	143
Wortverzeichnis	145
Namen- und Sachverzeichnis	147
Nachträge und Verbesserungen	151

Vorwort.

Als ich auf den Rat meines hochverehrten Lehrers, Herrn Prof. Dr. K. F. Geldner, vor nunmehr zehn Jahren daranging, ‚die Itihâsas zum Ṛgveda' zu sammeln, ahnte ich nicht, welchen Umfang die Arbeit annehmen würde. Das alphabetisch geordnete ‚Specimen', das ich im Sommer 1896 der philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin als Habilitationsschrift vorlegte, umfasste bereits über 800 engbeschriebene Quartseiten, obgleich die Untersuchungen darin noch ganz unvollständig und zum Druck absolut nicht fertig waren. Schon damals sagte ich mir, dass bis zur Publizierung des ganzen Werkes noch viele Jahre vergehen würden, und diese Überzeugung hat sich bei der druckfertigen Ausarbeitung der einzelnen Artikel mehr und mehr gefestigt: die Schwierigkeit der Text-Interpretation ermöglicht eben immer nur ein ganz allmähliches Fortschreiten. So kam ich zu dem Entschluss, meine Untersuchungen lieber in Einzelheften zu publizieren. Dieses Verfahren bietet zugleich die beste Möglichkeit, etwa Übersehenes, was bei der Fülle des Stoffes und bei dem Umfang der zu durchforschenden Litteratur leider nur zu oft vorkommen kann, später nachzuholen. Jedes einzelne Heft wird aber zur bequemen Benutzung mit den nötigen Indices versehen sein, während am Schlusse des Ganzen ein Generalindex folgen soll. Im vorliegenden Heft sind neben einer Einleitung über die einschlägigen Termini, über die zu behandelnde Litteratur u. s. w. ausschliesslich ganze Itihâsalieder behandelt, Einzelstrophen nur, soweit sie sachlich dazugehörten. Auch das zweite Heft wird nur ganze Itihâsalieder bringen. Der Interpretation und Übersetzung der Ṛgvedastrophen ist im ersten Heft mehr Spielraum gelassen

worden, als sich das für die folgenden wird durchführen lassen. Ich wollte aber wenigstens im ersten Heft eine möglichst anschauliche Probe davon geben, wie ich mir die Behandlung der Itihâsafrage denke.

Es sei mir gestattet, auch an dieser Stelle Herrn Professor Dr. K. F. Geldner meinen ganz besonderen Dank auszusprechen für seine grossen Bemühungen um das Zustandekommen der Arbeit: er hat mir in der Zeit des Sammelns und Sichtens stets mit Rat und That zur Seite gestanden, er hat insbesondere das Manuskript dieses Heftes einer sorgfältigen Durchsicht unterzogen, bevor ich es in den Druck gab, er hat schliesslich das Lesen einer zweiten Korrektur übernommen! — Auch meinen Freunden Bibliothekar Dr. R. Fick und Oberlehrer P. Meyer in Berlin, die in liebenswürdigster Weise das Lesen einer ersten bezw. dritten Korrektur übernommen haben, bin ich herzlich dankbar. Schliesslich sei auch der W. Kohlhammerschen Verlagsbuchhandlung für die Übernahme des Werkes und für vortrefflichen Druck und gute Ausstattung des Buches mein wärmster Dank ausgesprochen.

Charlottenburg, Mai 1902.

E. Sieg.

Einleitung.

Die europäische Vedaforschung hat dem Zusammenhang zwischen vedischem Sûkta und dem, was ich kurz mit dem indischen Schlagwort Itihâsa bezeichnen will, erst in neuerer Zeit grössere Beachtung geschenkt. Die richtige Idee, welche an das Ei des Columbus erinnert, hat zuerst Windisch vor der Geraer Philologenversammlung ausgesprochen,[1] dass nämlich das Lied von Purûravas und Urvaśî (Ṛv. X, 95) ein von seiner Rahmenerzählung losgelöstes Gedicht sei, dass es also ursprünglich seine Stellung in einer Erzählung, einem Itihâsa, gehabt habe. Unabhängig von Windisch und mit gewohntem Scharfsinn hat Oldenberg[2] einen ähnlichen Gedanken für eine Reihe von vedischen Hymnen durchzuführen versucht. O's Untersuchung gipfelt in folgenden Sätzen: Eine Anzahl von Ṛgvedahymnen setzt eine prosaische Erzählung voraus, welche die metrischen Bestandteile verband und die Angabe der thatsächlichen Vorgänge hinzufügte. Die Prosa fehlt entweder überhaupt in der Überlieferung oder ist doch nur in einer jüngeren Traditionsschicht als die zugehörigen Verse durch die Hand von Kommentatoren auf uns gelangt. O. hat gleichzeitig[3] erwiesen, dass dieser litterargeschichtliche Typus in der erzählenden Dichtung der vorbuddhistischen Zeit überhaupt der herrschende war, und hat zur Beleuchtung des Sachverhalts die Thatsache

---

[1] Verhandlungen der 33. Philologenvers. 1879, p. 20.

[2] ‚Das altindische Âkhyâna, mit besonderer Rücksicht auf das Suparṇâkhyâna', ZDMG. 37 (1883), p. 54—86, speziell p. 81, und ‚Âkhyânahymnen im Ṛgveda', ZDMG. 39 (1885), p. 52—90.

[3] In Anlehnung an den *suparṇâdhyâya* und das *saunaḥśepam âkhyânam*.

herangezogen, dass auch der von den Theras niedergelegte Text der Pâli-Jâtakas nur die Verse giebt, die von Anfang an dazugehörige vollständige prosaische Erzählung aber weglässt, weil dieselbe nicht in festem Wortlaut fixiert vorlag.[1]

So überraschend Oldenberg's Auseinandersetzungen für viele waren, so brachten sie doch für den, welcher schon damals die indischen Kommentare sorgfältig las, nichts ganz Neues; denn schon die indischen Kommentatoren bringen alle von O. besprochenen Lieder, sowie noch viele andere Sûktas und einzelne Strophen eines Sûkta mit bestimmten Itihâsas in Verbindung. Von der Brâhmaṇazeit abwärts lässt sich durch das Epos und die gelehrten Arbeiten, wie Nirukta, Bṛhaddevatâ und Anukramaṇî, bis herab zu den Scholien des Devarâja, Durga, Ṣaḍgurusiṣya und Sâyaṇa eine bestimmte Itihâsatradition verfolgen, deren Wurzeln nach indischer Ansicht im Ṛgveda liegen.

Es sei hier darauf aufmerksam gemacht, dass bei einzelnen Sûktas bezw. Strophen, wo ein Zusammenhang des betreffenden Sûkta oder der betreffenden Strophe mit einem Itihâsa überliefert ist, von Durga wie von Sâyaṇa eben dieser Itihâsa als Viniyoga aufgeführt wird. Man sehe Durga zu Ṛv. VIII, 21. 8 (Nir. 5. 23), III, p. 111. 8 f. *âkhyâne viniyuktâ:* ‚hat ihre Verwendung[2] in einer Erzählung'; Sây. I, 105 *viniyogaḥ | atra śâṭyâyanina itihâsam âcakṣate,* und vergleiche damit Stellen wie Sây. IV, 18 *asmin sûkte indrâditivâmadevasaṃvâdarûpiṇî kâcid âkhyâyikâ sûcyate,* III, 53. 15—16 *sasarparîdvṛce prâhur itihâsaṃ purâvidaḥ.* Hier wurde also bei dem Fehlen eines anderweitigen *viniyoga,* der nach dem feststehenden Schema der Kommentare: 1. *ṛṣiḥ,* 2. *chandaḥ,* 3. *devatâ,* 4. *viniyogaḥ* durchaus vorhanden sein muss, eben dieser Itihâsa als solcher angesehen.[3]

Oftmals gebraucht Sây. bei Itihâsa- wie bei Nicht-Itihâsaliedern den Ausdruck: *gato viniyogaḥ* (das erste Mal I, 39, s. ferner I, 41, 62, II, 26, 29, 30, IV, 32, V, 32, 52, VI, 7, 29, 39—41, 44, 50- 52, 55—57, 59, 60 etc.). Dieser Ausdruck bedarf indessen der Erklärung, wie Bloomfield's Bemerkung ZDMG. 48 p. 563 zeigt. *gata* bedeutet bei den Kommentatoren: ‚dagewesen, erledigt, erklärt.

[1] Vgl. dazu Pischel, Therîgâthâ (1883), p. 122.

[2] Genauer: rituelle Verwendung.

[3] Siehe auch p. 3.

klar'. Sâyaṇa gebraucht abwechselnd *vyâkhyâta* und *gata* im gleichen Sinn, vgl. zu Ṛv. I, 174. 10 mit I, 169. 8;[1] ebenso Rudradatta zu Âp. Śr. S. 1. 3. 2 verglichen mit 1. 6. 2 *gatau — vyâkhyâtâḥ*.

Daneben findet sich oftmals bei Sây. die Bemerkung: (*sûkta*)-*viniyogo laiṅgikaḥ* oder umschrieben: *liṅgâd avagantavyaḥ* (s. zu I, 17, 20, 22, 40 etc.; 23, 62 etc.). Der Nyâyakośa hat s. v. *laiṅgika* für die Mîmâṃsâ folgende Definition: *liṅgâdibhiḥ kalpitam | arthaprakâśanasâmarthyarûpaliṅgena mantrâdînâṃ tattatkarmâdau viniyogaḥ kalpyate:* ‚aus Stichwörtern etc. festgestellt'; man stellt die Verwendung von Mantras etc. bei dem oder jenem rituellen Akt u. s. w. aus einem Stichwort fest, dessen Wesen in der Fähigkeit besteht, den Sinn (oder Zweck, nämlich der Mantras) aufzuhellen. Damit vergleiche man Stellen wie Sây. zu III, 55 *sûktaviniyogo laiṅgikaḥ | atrâdyoṣasyâ tataḥ paraṃ navarco 'gnyâdidevatâs tataḥ parâhorâtradevatâkâ tataś catasro rodasyoḥ pañcadaśî dyunišor vâ ṣoḍaśî digdevatâkâ tataḥ ṣaḍṛco varṣata indrasya kecid agnes tvaṣṭuś ceti manyante* | oder zu I, 97 *viniyogo laiṅgikaḥ | atredam âkhyânam | dîrghajihvî . . . | tasmâd etat sûktaṃ śugapanayanâya viniyojyam* etc.[2]

Über den Viniyoga spricht sich Sây. in den Vorbemerkungen zu I, 1 aus (p. 23, Z. 1),[3] die als Paribhâṣâ für das ganze Werk zu betrachten sind. Er scheidet zuerst einen *sâmânyaviniyogaḥ,* eine generelle Anwendung. Diese findet statt in der überlieferten Reihenfolge der Hymnen bei dem *brahmayajña*. Der *brahmayajña* begreift in sich den *svâdhyâya,* das Selbststudium[4] (Śatp. Br. 11. 5. 6. 1, Âśv. Gṛ. S. 3. 1. 3), sowie den Vedaunterricht einschliesslich des Lernens (nach Manu 3. 70 und Kommentatoren), also das gesamte schulgemässe Recitieren des Veda. In dem Lob des *svâdhyâya* Śatp. Br. 11. 5. 7. 1 werden gleich im Eingang nebeneinander *svâdhyâyapravacane* erwähnt: ‚Selbststudium und Unterricht'. Dieser war ja unerlässliche Vorbedingung für jenes. Die generelle Verwendung der Ṛgvedalieder bestand also darin, dass sie um ihrer selbst willen in der Schule gelehrt, gelernt und privatim repetiert wurden. Auch die Vâj. Saṃh. enthält eine

---

[1] Siehe auch V, 40. 3; 43. 15 etc.

[2] Siehe oben p. 2.

[3] Citate nach Max Müllers Ṛg-Veda-Saṃhitâ, 2. Aufl. 1890—92.

[4] Cfr. Weber, Ind. Stud. 10. 112.

Reihe von Mantras, welche lediglich für diesen *brahmayajña* bestimmt (*pâṭhe viniyuktâḥ,* Mahîdhara zu 34. 1) *śrautakarmaṇy aviniyuktâḥ* (zu 33. 55) sind, nämlich: *adhy.* 26 und 34, aüsserdem 12. 90 bis Ende und 33. 55 bis Ende. Der technische Ausdruck dafür ist *anârabhyâdhîta:*[1] ‚ohne besondere praktische Anwendung studiert', worüber zu vergleichen ist Śaṃkara zu Brahmasûtra p. 934. 10; 975. 6 und Sâyaṇa zu Ait. Âr. 153. 12, zu Av. I, p. (8) 18 und zu Tâṇḍ. Br. I, p. 2. 20 ff.

Von diesem *sâmânyaviniyoga*[2] unterscheidet nun Sây. a. a. O. den *viśeṣaviniyoga,* die besondere rituelle Verwendung, welche in einem Śrauta- bezw. Smârta-Sûtra[3] bei dieser oder jener Zeremonie gelehrt wurde. Dieser *viniyoga* zerfällt in drei Klassen:

a) *sûktaviniyogaḥ,*
b) *ṭṛcâdiviniyogaḥ,*
c) *ekaikasyâ ṛco viniyogaḥ.*

Überall, wo Sây. einen *viniyoga* angiebt, ist der *viśeṣaviniyoga* darunter zu verstehen, ganz einerlei, ob er das Wort *viśeṣa* hinzufügt oder, wie zumeist, von dem *viniyoga* schlechtweg spricht. Der *sâmânyaviniyoga* ist ein für allemal zu I, 1 erledigt, und die Vorbemerkung zu I, 62[4] ist gewissermassen als nochmalige Paribhâṣâ anzusehen: *gataḥ sâmânyaviniyogaḥ* (*viśeṣaviniyogas tu liṅgâd avagantavyaḥ*). Wo Sây. *gato viniyogaḥ* gebraucht, denkt er eben an den *sâmânyaviniyoga,* und er erinnert nur dann an denselben, wenn der Spezialviniyoga ganz in Wegfall kommt wie bei dem Spielerlied X, 34, das also nach seiner Überlieferung lediglich didaktischen Zweck hat.[5] Wo er dagegen vom *laiṅgika viniyoga* spricht, ist der *viśeṣaviniyoga* damit gemeint, und er gebraucht den Ausdruck, um zu sagen, dass in der ihm bekannten

---

[1] Auch *khila* genannt, s. Komm. zu Kâty. Śuklayajussarvânukrama (Benares Sanskrit Series) Fasc. I, p. 2, Z. 2 *khilaśabdenânârabhyâdhîtâḥ kvacit karmaṇy aviniyuktâ mantragaṇâ ucyante,* Mahîdh. zu 26. 1 *idânîṃ khilyâny ucyante kvacid viniyogânukteḥ.*

[2] Gelegentlich auch *sâdhâraṇaviniyoga* genannt, s. zu I, 10. 4.

[3] Vgl. den methodischen Grundsatz zu I, 10. 4 (mit Varianten auch zu III, 45):

viśeṣaviniyogas tu yatra śrauto na sûtritaḥ ,
smârtaṃ tatra vijânîyâd ṛgvidhânâdisûtrataḥ

[4] Cfr. auch die Bemerkungen zu I, 10. 4.

[5] In diesem Sinn schon von Yâska und Anukramaṇî aufgefasst.

Śrauta-Litteratur[1] der Mantra oder das Sûkta zwar nicht vorkomme, dass aber der Charakter des Liedes auf irgendwelche rituelle Verwendung schliessen lasse.

Den Itihâsaliedern gegenüber verhält sich Sây. entsprechend. Scheint ihm eine sonstige rituelle Verwendung des Liedes ausgeschlossen, so setzt er sein *gato viniyogaḥ* und giebt alsdann den Itihâsa als Spezialviniyoga wie in X, 95, 102;[2] wenn sich aber aus dem betreffenden Itihâsa eine mutmassliche rituelle Verwendung erschliessen lässt, so gebraucht er den Ausdruck *viniyogo laiṅgikaḥ* wie zu I, 79, III, 33.

Ganz konsequent ist sich Sây. hinsichtlich des eben auseinandergesetzten Sprachgebrauchs nicht geblieben. Im neunten Buch wechseln miteinander ab die Ausdrücke *ukto viniyogaḥ* (IX, 2—4, 7, 12 etc.) und *gato viniyogaḥ* (IX, 13—26, 28—46 etc.), obwohl überall nur von dem *viśeṣaviniyoga* die Rede sein kann. Es ist aber dabei zu erinnern, dass im neunten Maṇḍala der *viśeṣaviniyoga* ein *sâmânyaviniyoga* in etwas anderem Sinn ist, sofern nach der Paribhâṣâ von IX, 1 im *grâvastotra* vor der letzten Strophe von X, 94 das ganze Pavamânabuch beliebig eingeschaltet werden kann.[3] Das ist also für dieses Buch die allgemeine Regel für die Spezialverwendung.

Während nach der einen Seite O's Aufsatz[4] eine sehr beachtenswerte Rechtfertigung der indischen Kommentatoren enthält, so ist andererseits O's Urteil über die Itihâsatradition selbst ein negatives. Er hält die uns in den genannten Werken vorliegende Tradition nicht für echt, sondern für späteres gelehrtes Machwerk, dem man füglich eigene Konstruktion entgegenstellen dürfe. ‚Wer die in Betracht kommenden Punkte im Zusammenhang verfolgt hat, wird mit uns zu der Überzeugung gelangt sein, dass ganz überwiegend, wo nicht ausschliesslich, Mutmassungen und Konstruktionen, zum grossen Teil falsche Konstruktionen in

[1] Vgl. zu I, 17 *viniyogas tu sûktasya smârto* (s. p. 4 n. 3), *laiṅgiko vâ draṣṭavyaḥ*, ebenso zu 18, 20.

[2] Eventuell nur den Itihâsa, siehe oben p. 2.

[3] Siehe Âśv. Śr. S. 5, 12, 9—11, wo es genauer so heisst: vor der letzten Strophe des Arbudaliedes (X, 94) soll man die beiden Lieder X, 76 und X, 175 einschalten, und zwischen oder vor oder nach diesen beiden sollen je nach Bedarf die *pâvamânyaḥ* eingeschoben werden.

[4] ZDMG. 37.

jener Quasi-Überlieferung vorliegen, und dass; wer die Existenz einer Beimischung von wirklicher Tradition leugnet, nicht oder doch nur um eines Haares Breite über das Ziel hinauszuschiessen in Gefahr kommt.'[1]

O's Urteil fällt ganz zusammen mit den skeptischen Anschauungen, welche viel früher Roth,[2] Aufrecht[3] und Max Müller[4] über diesen Punkt gelegentlich geäussert haben. Roths Autorität war so mächtig, dass seine Anschauung auch hierin lange die herrschende geblieben ist. Noch in neuerer Zeit hat Max Müller[5] der indischen Itihâsatradition allen und jeden Wert abgesprochen. Nach Roth, Aufrecht, Müller, Oldenberg ist also für die Aufhellung des Rgveda von dieser Seite wenig oder nichts zu erhoffen.

Nachdrücklich widersprochen hat diesem Satz von dem Unwert der indischen Itihâsatradition zuerst Geldner, indem er in einer ausführlichen Behandlung des Liedes von Purûravas und Urvaśî (s. oben)[6] den Nachweis versucht, dass selbst in den vom Rv. entferntest liegenden Schichten der einheimischen Tradition wertvolle alte Züge bewahrt seien, welche bis in den Rv. selbst zurückreichen und für dessen Verständnis grundlegend seien. Diese seine Ansicht hat G. dann auch an anderen Beispielen nachzuweisen versucht,[7] und Gelehrte wie Pischel[8] und Bloomfield[9] sind ihm darin gefolgt. Der Streit über die Itihâsatradition ist somit nur ein Glied in dem grossen Streit über gelehrte Tradition in Indien überhaupt geworden, welcher noch heute in der Vedaphilologie im Vordergrund steht.[10] Ein endgültiges Urteil, inwieweit die eine oder die andere dieser beiden diametral entgegenstehenden Ansichten die richtige ist, lässt sich meines Erachtens aber erst nach einer sorgfältigen Prüfung des gesamten in Betracht kommenden Materials fällen.

---

[1] ZDMG. 39, p. 81.

[2] ZDMG. 6 (1852), p. 243 f., Erläuterungen z. Nir. 9, 36 (1852), p. 153 ff.

[3] Ind. Studien 4 (1856), p. 8.

[4] J. R. A. S. 1866 (new Ser. II), p. 457.

[5] S. B. E. XXXII (1891), p. 359.

[6] Pischel und Geldner, Ved. Studien I (1889), p. 243—295.

[7] Ved. Studien II (1892), p. 1—16, 22—42 u. s.

[8] Ved. Studien II passim.

[9] Contribut. to the Interpret. of the Veda. J. A. O. S. 15, p. 143 ff.; 16, p. 1 ff. u. s. w.

[10] Siehe Oldenberg, ZDMG. 54, p. 599 ff., 55, p. 267 ff., spez. p. 282. Geldner, Ved. Studien III passim.

In der einheimischen Vedabehandlung lassen sich seit alters im wesentlichen vier verschiedene Richtungen unterscheiden, je nach dem Prinzip, das sie bei der Erklärung der Mantras zu Grunde legen:

I. eine ritualistische,
II. eine philosophische,
III. eine etymologische und
IV. eine historisch-mythologische Schule.

Zueinander verhalten sich aber dieselben keineswegs exklusiv und feindselig, vielmehr beeinflussen sie sich wechselseitig; alle werden als berechtigt anerkannt, und wenn auch die meisten Vedalehrer vorwiegend einer Richtung huldigen, so berufen sie sich doch nicht selten auf die andere.

I.

Die Verzwicktheit und Minutiosität des Opferwesens im alten Indien machte ein Spezialstudium desselben zur Notwendigkeit, und so hören wir schon von Uddâlaka Âruṇi, dass er im Hause des Patañcala Kâpya das Opferwesen studiert habe (Śatp. Br. 14. 6. 7. 1). Der technische Ausdruck dafür ist: *yajñam adhîte* (s. Śatp. l. c. *avasâma . . . yajñam adhîyânâḥ*), und wer diese Wissenschaft betreibt oder lehrt, heisst *yâjñika*[1] (so Śatp. 14. 6. 7. 2, Śâṅkh. Gṛ. 1. 14, Pâr. Gṛ. 2. 6, Nir. 5. 11 etc. cfr. P. W. s. v.) oder *yajñavâdin*[2] (so Sây. zu Ṛv. VI, 9. 2, IX, 54. 2). Ihr Lehrbuch war das *yajñaśâstram* (s. Dvivedagaṅga zu Śatp. 14. 6. 7. 1, p. 1134),[3] mit anderen Worten: die Gesamtheit alles dessen, was Brâhmaṇa, Sûtra und Smârtawerke in Bezug auf das Ritual lehren. Da sie nun darin die vedischen Lieder nur im Zusammenhang mit ihrer rituellen Verwendung vorfanden und lernten, so verfuhren sie folgerichtig auch bei der Erklärung derselben nur nach rituellen Gesichtspunkten. Um ihre Methode zu veranschaulichen, genügt es anzuführen, was uns Yâska im Nirukta von ihnen berichtet.

Ist in einem Mantra die Devatâ nicht deutlich genannt, so setzen sie für denselben die Devatâ an, die ihm nach der rituellen

---

[1] Cfr. Patañjali Mbhâṣ 4. 2. 60.

[2] Die gelegentlich bei Durga II, 10. 9 genannten *viniyogavidaḥ* gehören natürlich ebenfalls in diese Schule.

[3] Vgl. die *yajñaśâstravido janâḥ*, Manu 4. 22.

Verwendung zugeschrieben wird, d. h. also: Agni oder Indra oder Aditya, je nachdem er in dem *prâtaḥ-* oder *mâdhyaṃdina-* oder *tṛtîyasavana* Verwendung findet. Ist indessen eine rituelle Verwendung nicht aufzufinden, so ist Prajâpati als *devatâ* anzunehmen, denn Prajâpati ist *aniruḳta* (cfr. Ait. Br. 6. 20. 18, K. Br. 23. 2. 6, Maitr. S. 3. 6. 5 [65. 5] etc.), genau so, wie die betreffenden Mantras *‚aniruktadevatâliṅgâḥ‘* sind (s. Nir. 7. 4, Durga III, 307—308).

Unter *agni vaiśvânara* ist *âditya* zu verstehen, unter *anumati* und *râkâ* die *pûrvâ* bezw. *uttarâ paurṇamâsî,* unter *sinîvâlî* und *kuhû* die *pûrvâ* bezw. *uttarâ amâvâsyâ,* weil sie im Ritual so verstanden werden (s. Nir. 7. 23 in Verbindung mit MS. 1. 6. 6 [95. 15] *eṣa vâ agnir vaiśvânaro yad asâ âdityaḥ,* K. Br. 4. 3. 7 *asau vai vaiśvânaro yo 'sau tapati* etc.; Nir. 11. 29 u. 31 in Verbindung mit Ait. Br. 7. 11. 3 u. 4 *yâ pûrvâ paurṇamâsî sânumatiḥ* etc.).

Unter *gauḥ, dhenuḥ, aghnyâ* Rv. I, 164. 28, 26, 40 ist die *gharmadhuk* zu verstehen (Nir. 11. 42—44); *triṃśataṃ sarâṃsi* (Rv. VIII, 77. 4) geht auf die dreissig *ukthapâtrâṇi* beim Mâdhyaṃdinasavana (Nir. 5. 11); die *catvâri vâk parimitâ padâni* (Rv. I, 164. 45) sind *mantra, kalpa, brâhmaṇa* und *vyavahârikî* (Nir. 13. 11).

Weitere Erwähnungen der *yâjñikâḥ* finden sich bei Durga III, 327. 9 ff., 330. 1, 379. 9, 430. 3, IV, 163. 2, 278. 3.

Es braucht nicht gesagt zu werden, wie verhängnisvoll in vielen Fällen eine derartige Erklärung dem Verständnis des Rgveda geworden ist. Schon in den Brâhmaṇas begegnen uns auf Schritt und Tritt solche gewaltsamen Deutungen von Versen, die aus ihrem ursprünglichen Sûktazusammenhang herausgerissen und dem späteren Ritual aufgepfropft wurden, man vgl. nur Ait. Br. 1. 13. 7 ff. und Rv. X, 71. 10; Ait. Br. 1. 13. 16 ff. und Rv. IV, 53. 7.

II.

Die philosophische Richtung fusst auf der bekannten *prâṇa-* und *âtman*-Lehre. Ihre Vertreter sind die sogenannten *âtmavidaḥ* (s. Śatp. 14. 6. 7. 4, P. W. s. v., Durga zu Nir. III, 321. 5, 330. 8, 370. 6, 401. 3, 430. 3, Sây. zu Ṛv. VI, 9. 2) oder *âtmapravâdâḥ* (so Nirukta 13. 9 u. 11). Sie tragen ihre Theorien auch in die nach gewöhnlicher Auffassung nicht eigentlich

philosophischen Lieder und Verse hinein. Für sie sind die Mantras überhaupt nur philosophische Allegorien. Wie sie alles spekulativ umzudeuten vermögen, dafür ist Ṛv. X, 117. 6 (s. Durga III, 304. 1 ff. u. 13 ff.) ein lehrreiches Beispiel:

mógham ánnaṃ vindate ápracetâḥ
satyáṃ bravîmi vadhá ít sá tásya
nâryamáṇaṃ púṣyati nó sákhâyaṃ
kévalâgho bhavati kevalâdî ‖[1]

Hier übersetzen die *Nairuktâḥ:* ‚Vergeblich bekommt Speise, wer im Wissen nicht vorgeschritten ist; wahrlich, sie ist vielmehr sein Verderben; denn er erfreut nicht Götter, nicht Menschen (*aryamaṇam âdityam | sakhâyaṃ samânakhyânaṃ manuṣyaṃ | na devân puṣṇâti nâpi manuṣyân ity abhiprâyaḥ,* D.). Wer für sich allein die Speise isst (d. h. nicht den Göttern, Manen und Menschen davon abgiebt, D.),[2] verfällt einzig und allein dem Verderben.‘

Dagegen sehen die *âtmavidaḥ* in *apracetâḥ* den, der den höchsten Âtman nicht kennt; ein solcher erkennt weder den im Âditya befindlichen *puruṣa* (*aryamaṇam âdityântarapuruṣam*) noch den *prâṇa*-Wind (*sakhâyaṃ prâṇavâyum sa hi bhujyamâne 'nne karaṇabhâvaṃ puṣṇâtîti sakhâ*) als den Esser (*puṣṇâti paśyati bhoktâram*), während er isst, sondern lediglich sich selbst (seinen Leib) als Esser (*âtmânam eva bhoktâraṃ paśyati*)[3] und verfällt darum allein dem Verderben (würde er nämlich diese Gottheiten als die eigentlichen Speiseesser in ihm erkennen, so würde er durch das Essen nicht allein dem Verderben verfallen, D.).

Eine Konzession an die Anschauungen der *âtmavidaḥ* sind die bekannten *adhyâtmam*-Deutungen der Riten in den Brâhmaṇas.

Diese Richtung hat auf die einheimische Exegese einen nach-

---

[1] Siehe die Fassung dieser Strophe Mahâbhârata 5. 12. 20 (= 387). Die Strophe findet sich auch in der Nîtimañjarî 8. 15 (fol. 93 s. u.) unter folgender Nîtiregel:

pitṛdevârthinâṃ śeṣam aśnîyâd ity âha |
pitṛdevârthiśeṣânnaṃ yo 'śnîyât so 'mṛtaṃ dvijaḥ
moghaṃ śeṣam abhuñjâno bhikṣuṇâ gadito 'py abhuk

und mit Verweis auf Yâjñav. Smṛ. 1. 105. Man sehe auch Manu 3. 117. 118.

[2] Mit Verweis auf folgendes Citat: *bhuñjate te hy aghaṃ pâpâ ye pacanty âtmakâraṇât* (woher? cfr. Manu 3. 118).

[3] Oder: erkennt nur den *bhoktṛ* (geniessend) *âtman.*

haltigen Einfluss gehabt, einmal, weil die philosophische Anschauungsweise in höherem Rufe stand als die ritualistische (vgl. Śatp. 14. 6. 7. 4), zum andern, weil die philosophischen Texte sich auf vedische Mantras zu beziehen liebten und möglichst vedische Strophen philosophisch erklärten, schliesslich, weil die vedischen Kommentatoren grösstenteils selbst Vedântisten waren.

III.

Während also die *yâjñikâḥ* die Mantras aus ihrem rituellen Zusammenhang, die *âtmavidaḥ* aber aus einer allgemeinen Grundidee, aus der Identitätslehre, erklären wollten, versucht die dritte Richtung vorzugsweise durch die grammatisch-etymologische Analyse der einzelnen Worte den Sinn der Mantras zu bestimmen. Die Vertreter dieser Richtung sind die *Nairuktas*, die etymologischen Exegeten. Ihre Thätigkeit ist aber keineswegs auf die Etymologie (*nirukti*) beschränkt. Nach indischer Auffassung heissen sie so, weil sie das Niruktam studieren (*niruktam adhîyate nairuktâḥ*, Durga II, 219. 5).

Das klassische Śâstra der Nairuktas ist Yâskas Niruktam, welches sich selbst wieder auf viele Vorgänger[1] beruft und einen bestimmten Abschluss in der Geschichte der Nairuktas bezeichnet.

Dieses Yâskische Nirukta ist aber nur der ausführliche Kommentar zu einem älteren Werk, das gleichfalls das Niruktam heisst, und welches der Leitfaden aller Nairuktas war. Dieses alte Nirukta — gewöhnlich Naighaṇṭukam genannt — ist eine Wortsammlung und soll nach Sây. (Einl. zum Ṛv. p. 20. 36, 21. 9 f.) seinen Namen davon führen, dass darin die Bedeutung der Wörter ohne Rücksicht auf ihre Umgebung, d. h. ohne Zusammenhang (*nir*) gelehrt (*ukta*) wurde. Dieses alte Niruktam zerfällt in drei Teile:

1. *das Naighaṇṭuka. nighaṇṭu*[2] bedeutet nach indischer Auffassung ein Wörterbuch, in dem die Wörter nach synonymischen Gruppen geordnet gelehrt werden.[3] Und

---

[1] Siehe Roth, Erll. zu N. p. 221 f.

[2] Siehe Roth, Einltg. zu N. p. XII und Note; Weber, I. L. G.[2] p. 27.

[3] Siehe Sây. a. a. O. 21. 3 f. *ekârthavâcinâṃ paryâyaśabdânâṃ saṃgho yatra prâyeṇopadiśyate tatra nighaṇṭuśabdaḥ prasiddhaḥ tâdṛśeṣv amarasiṃha-vaijayanti-*

so lehrt uns das Naighaṇṭuka, indem es die Wörter unter bestimmten Hauptbegriffen zusammenstellt,[1] die traditionelle Bedeutung — sei es die ursprüngliche oder die übertragene — für eine Reihe von vedischen Wörtern, zu der das jüngere Nirukta in Buch 2 und 3 nur in einzelnen Punkten nähere Erläuterungen giebt.[2]

2. *das Naigama. nigama* bedeutet: vedischer Text, vedische Textstelle, und so werden uns im *naigama* citatenartig vedische Wörter von dunkler oder mehrfacher Bedeutung einfach verzeichnet, ohne dass ihre Bedeutung gelehrt wird. Diese muss erst die Etymologie aufhellen bezw. feststellen und mit weiteren vedischen Belegstellen bestätigen. Das besorgt das jüngere Nirukta in der zweiten Hälfte seines ersten Abschnittes, der danach ebenfalls *naigamakâṇḍam* heisst.[3]

3. *das Daivata.* In diesem Abschnitt werden die *devatâs,* die Götter(namen), nach einem ganz bestimmten System zusammengestellt, dessen Berechtigung im zweiten (ebenfalls *daivatakâṇḍam* genannten) Abschnitt des jüngeren Nirukta kritisch erörtert und ausführlich erklärt wird.

Diese drei Faktoren sind für die späteren Nairuktas massgebend geblieben. Namentlich der letzte Punkt ist bisher noch nicht genügend gewürdigt worden. Die Nairuktas stehen in dem Bann einer ganz eigenartigen mythologischen Theorie. Um diese kurz zu charakterisieren im Unterschied von der der *âtmavidaḥ* und *yâjñikâḥ,* eigne ich mir am besten die Worte Durgas an: ‚für die *yâjñikâḥ* giebt es soviel Götter als (Götter-)Namen; nach Ansicht dieses Lehrers (des Yâska) giebt es nur drei Gottheiten' (D. III, 323. 15 f.); ‚die *âtmavidaḥ* ordnen die Drei- und Vielheit dem Âtman unter als Teile und Unterteile dieses und erkennen (in ihr) nur den einen Âtman; die *nairuktâḥ* ordnen die Viel- und Einheit der Dreiheit unter; die *yâjñikâḥ* die Drei- und Einheit der Vielheit' (ibid. 330. 9 ff.).

---

halâyudhâdiṣu daśa nighaṇṭava iti vyavahârât | evam atrâpi paryâyaśabdasaṃghopadeśâd âdyakâṇḍasya naighaṇṭukatvam |

[1] Siehe Roth, Erläuterungen zu Nirukta p. 3; Zachariae, Ind. Wörterbücher, Grdr. I, 3b p. 2.

[2] Siehe Roth a. a. O.

[3] Siehe Sây. a. a. O. Z. 6 ff.

Ausserdem operieren die Nairuktas mit einem bestimmten Grundstock traditioneller Erklärungen im Rahmen des Naighaṇṭuka. Alles andere muss die Etymologie besorgen, und diese überwuchert bei ihnen so stark, dass der Nairukta auch ohne weiteres den Etymologen oder linguistischen Exegeten von Fach bezeichnet. Yâska hat die Etymologie zu grösster Kunstfertigkeit entwickelt; sein Grundsatz ist, man soll nichts unetymologisiert lassen: *na tv eva na nirbrûyât* N. 2. 1.

Die Vorliebe für Etymologie und etymologische Spielereien ist in Indien uralt, ich verweise hier nur auf Ṛv. VII, 41. 2

âdhráś cid yáṃ mányamânas turáś cid
rấjâ cid yáṃ bhágaṃ bhakṣ̃ty ãha

‚Wenn von ihm die Rede ist, so nennt ihn der Arme wie der Reiche, der König sogar, Bhaga, d. i. den Zuteiler, indem er dabei denkt: teile auch mir etwas zu.‘ Cfr. auch Ṛv. III, 34. 3 *índro vṛtráṃ avṛṇot . . . prá mâyínâm aminât.* Die massenhaften derartigen Etymologien in den Brâhmaṇas sind bekannt. An etymologischen Kalauern ist die spätere Litteratur reich. Dieser indischen Vorliebe für die Etymologie, gepaart mit der ganzen grammatischen Veranlagung der Brahmanen, verdanken es die Nairuktas, dass ihre Richtung die tonangebende geworden ist. Yâska ist der Vedaexeget κατ' ἐξοχήν. Wie aber Yâska trotz seiner Sucht zu etymologisieren den Ansichten anderer Lehrer oftmals Gehör schenkt, so sind weder sein Kommentator Durga noch sein Verehrer Sâyaṇa einseitige Nairuktas. Beide stellen der Meinung Yâskas oft eine andere und häufig viel glücklichere Erklärung entgegen; cfr. *admasad* D. II, 426. 15 f. zu N. 4. 16.[1]

Der Glaube an die unbedingte Zuverlässigkeit der etymologischen Worterklärung wurde in Indien nicht allgemein geteilt. Bemerkenswert ist die Äusserung Mâdhavas bezüglich der Etymologie im Jaiminîyanyâyamâlavistara p. 28. 20: ‚besser als eine erschlossene unsichere Bedeutung ist die Mlecchарûḍhi; wo auch eine solche fehlt, da erfüllen das Nirukta etc. ihren Zweck‘.[2] — Mit den Worten Rûḍhi-Nirukti ist in Kürze der wesentliche Gegensatz

[1] Siehe Geldner, Vedische Studien II, p. 179 f.

[2] Siehe auch Deva zu Kâtîya-Śr. S. 1. 1. 10 (p. 13, Z. 12 *rûḍhiś ca yogâd balîyasîti nyâyât*); Geldner, Ved. Stud. II, p. 268.

gekennzeichnet, welcher die Anhänger der vierten Richtung von den Nairuktas trennt.

IV.

Bei der vierten Richtung, der der *Aitihâsikas*, liegen die Verhältnisse von vornherein lange nicht so klar wie bei der vorhergehenden. Es hat sich kein Lehrbuch der Aitihâsikas ähnlich dem des Yâska erhalten, ja es ist zweifelhaft, ob es jemals ein solches gegeben habe. Wir können hier nur aus trümmerhaften Notizen schliessen. Am besten veranschaulichen eine Anzahl von Beispielen den methodischen Unterschied der Aitihâsikas und Nairuktas.

Nach N. 2. 16 ist *vṛtra* die Wolke nach Ansicht der Nairuktas, aber nach den Aitih. der Name des Asura, der ein Sohn des Tvaṣṭṛ ist.

Nach N. 12. 1 erklären die Aitih. die Aśvin als zwei fromme Könige, und Aurṇavâbha, der sich hierin als Aitih. ausweist,[1] sagt, sie seien infolge ihrer Rosse so genannt, während andere (d. h. die Nairuktas) sie als Himmel und Erde oder Tag und Nacht oder Sonne und Mond (cfr. Note) fassen und *aśvinau* direkt von √*aś* als die alles (*rasenânyo jyotiṣânyaḥ*) durchdringenden (erfüllenden) ableiten.[2]

Die Nairuktas erklären die *dvâ mithunâ* (die Zwillingskinder) der Saraṇyû (Ṛv. X, 17. 2) als den Gott der Mittelregion (i. e. Vâyu) und als die Göttin der Mittelregion Vâc (i. e. Vâyus Gattin); die Aitih. aber sehen darin Yama und Yamî N. 12. 10.

Nach N. 4. 11 und Durga II, 408. 4 fassen die Nairuktas *haritaḥ* in Ṛv. I, 115. 4 als die Feuchtigkeit an sich ziehenden (*hṛ*) Sonnenstrahlen, die Aitih. aber als Rosse.

Nach N. 4. 22 und Durga II, 468. 2 f., 469. 7 ff. ist *aditi* in Ṛv. I, 89. 10 Adjektiv und der Etymologie nach gleich

---

[1] Siehe Durga IV, p. 249. 9 f. und Note des Herausgebers i. l. c., während er N. 6. 13 in seiner Deutung von *nâsatyau* nicht auf Seite der Aitih. steht (s. p. 14) und auch N. 7. 15 und 12. 19 als Nairukta erscheint. (Übrigens sind nach Aurṇavâbha in Bṛh. Dev. 7. 121 die Aśvin = *sûryâcandramasau*.) Er war also in Wahrheit Eklektiker.

[2] Cfr. auch die Etymologie Ait. Br. 4. 8. 4.

‚unerschöpflich' (*adîṇâ* = *anupakṣîṇâ*, D.) nach Ansicht der Nair. (also so zu übersetzen: ‚unerschöpflich ist der Himmel, unerschöpflich der Luftraum' etc.); nach den Aitih. aber die Göttermutter, und der Vers handelt nach ihnen von ihrer Machtentfaltung (‚Aditi ist der Himmel' etc., vgl. auch Devarâja zu Nigh. 4. 1 [49], I, 401. 2 f.).

Mit *saptaputram* in Rv. I, 164. 1 ist nach Ansicht der Aitih. Âditya gemeint, weil jener Âditya der siebente Sohn (*saptamaputraḥ*) sei, wie es auch im Brâhmaṇa heisse: *mṛtapitaram aṇḍam avâpadyata tasminn âdityaḥ saptamaḥ* etc. (woher das Citat?); nach den Nair. aber, weil seine sieben bezw. seine nie rastenden (*sapta* = *sarpaṇa* = *anavasthâyin*) Strahlen als seine Söhne aufzufassen seien, N. 4. 26 und Durga II, 489. 5 ff.[1]

Nach N. 6. 13 und Durga III, 190. 11 ff. erklärte Aurṇavâbha *nâsatyau* als die ‚wahren', d. h. die, die nichts Unwahres sprechen (*na asatyau*), Âgrâyaṇa als die ‚Herbeiführer des Regens oder Führer des Opfers' (*satyasya* [= *udakasya yajñasya vâ*] *netârau*); die Aitih. als die ‚aus der Nase Entsprungenen' (*nâsikâprabhavau*).

tvaṣṭṛ in den Âprîliedern ist nach Ansicht einiger Nairuktas der Gott des Mittelgebiets (Vâyu), weil er im Göttersystem des Naighaṇṭuka in diesem Mittelgebiet aufgeführt wird (Naigh. 5. 4. [21]), nach Śâkapûṇi aber Agni N. 8. 14,[2] während die Aitih. von ihm sagen, er sei der ‚Lehrer aller Künstler, der Zimmermann der Götter, der Sohn der Dâkṣâyaṇî und einer von den zwölf Âdityas, s. Durga III, 481. 11 f.

Die Nairuktas leiten *rudra* von √*ru* ab, ‚der Heuler', oder von √*ru* + √*dru*, weil er heftig heulend dahinläuft (*rorûyamâṇo dravati*), oder aber von dem Caus. der √*rud*, weil er seine Feinde heulen macht; Kâṭhakam und Hâridravikam aber einfach von √*rud* (*yad arudat tad rudrasya rudratvam iti kâṭhakam*,[3] *yad arodît t. r. r. iti hâridravikam*[4]), N. 10. 5.

---

[1] Siehe auch Sây. l. c.

[2] Und das ist die auch von Yâska anerkannte Deutung, s. D. III, 481. 12. f., 483. 1.

[3] Steht übrigens nicht im Kâṭh., dort steht vielmehr 25. 1 *yat saṃarujat t. r. r.* (s. Weber, Ind. Stud. 3, p. 453 Note; 5, p. 54).

[4] Vgl. TS. 1. 5. 1. 1; Weber, Ind. Stud. 5, p. 54.

Letzteres ist auch die Ansicht der Aitihâsikas, denn nach ihnen (s. D. IV, 76. 15 f.) hängt das mit folgendem zusammen: ‚als er nämlich seinen Vater Prajâpati mit dem Pfeile traf, heulte er aus Schmerz darüber', vgl. Dev. zu Nigh. 5. 4 (3) I, p. 476. 5 f.[1] Ṣadg. zu Ṛv. IV, 3 Macd. p. 108.

Nach N. 11. 23 und D. IV, 203. 10 sehen die Aitihâsikas in *aditi* die Tochter des Dakṣa (*dâkṣâyaṇi*), s. p. 14.

saramâ leiten die Nairuktas N. 11. 24 und D. IV, 205. 15 f. von √*sṛ* ab, ‚die eilende', und verstehen darunter die Stimme des Mittelgebiets (also die Gattin Vâyus); die Aitih. billigen zwar die Etymologie, verstehen aber darunter ‚die Götterhündin' (vgl. N. 11. 25 und Durga IV, p. 208. 7 ff.).

naryaḥ in Ṛv. X, 95. 10 fassen die Nair. als ‚der Menschenfreundliche' (*nṛbhyo hitaḥ*) sc. Vâyu, die Aitih. aber sehen darin ‚des Mannes (i. e. Purûravas) Nachkommenschaft', sc. Âyu s. N. 11. 36 und Durga IV, 223. 9 ff., 224. 1 ff.

Die Brâhmaṇastelle: *savitâ sûryâṃ prâyacchat somâya râjñe prajâpataye vâ* (vgl. K. Br. 18. 1. 21 f.) N. 12. 8 wird von den Nairuktas nach Durga IV, 262. 15 ff. so gedeutet: Âditya (*savitṛ*) gab dem Monde (*somâya*) den Mondschein (*sûryâm* = *jyotsnâm*) oder Âditya gab dem Vâyu (*prajâpataye: madhyasthânâya*) die Morgenröte (*sûryâm* = *uṣasam*); während die Aitih. das Citat wörtlich fassen, d. h. also: der Gott Savitṛ gab seine Tochter Sûryâ dem König Soma oder (wie andere meinen) dem Prajâpati zur Frau.

Nach Devarâja I, 496. 13 f. zu Nigh. 5. 6 (28) sind die *sâdhyâḥ* [‚sie betreiben das Anziehen der Feuchtigkeit u. s. w. als ihre Thätigkeit (*sâdhnuvanti* = *saṃsiddhaṃ kurvanti*)' Skandasvâmin; ‚man sucht sie zu gewinnen (*sâdhyante* = *ârâdhyante*)' Kṣîrasvâmin, s. Dev. zu Nigh. 1. 5. (14) I, p. 38. 17 ff.] ‚die Sonnenstrahlen' nach Ansicht der Nair., nach den Aitih. aber, weil sie durch ihre Thaten den *âtman* errungen haben (*sâdhanât*), ‚Götterscharen der Vorzeit', die als Ṛṣi den Namen Viśvasṛjaḥ führten (cfr. N. 12. 41 *dyusthâno devagaṇa iti nairuktâḥ pûrvaṃ devayugam ity âkhyânam*).

---

[1] Dort natürlich so zu lesen: *rudraḥ kim | pitaraṃ prajâpatim iṣuṇâ ciccheda* etc.

Nach den Aitih. sind die *pṛṣatyaḥ* ‚scheckige Gazellenweibchen', nach den Nair. ‚bunte Wolkenreihen', Sây. zu Ṛv. I, 64. 8.

Überall vertreten hier die Nairuktas die künstliche oder subjektiv erschlossene Auffassung, die Aitihâsikas die natürliche, sich von selbst oder aus dem *âgama,* der indischen Tradition, sich ergebende, mit einem Worte die Rûḍhi im weitesten Umfang des Wortes. Die Götter des Veda sind für sie nicht Begriffe, die nach bestimmter Schablone zu klassifizieren sind, sondern lebendige Gestalten von derselben Individualität, mit welcher sie in den alten, ihnen wohlbekannten Göttergeschichten auftraten. Auf diese letzteren stützen sie häufig ihre Erklärung, eventuell durch Citate aus einem Brâhmaṇa, so zu N. 12. 8 (s. p. 15), wofür von Durga IV, 263. 4 bemerkenswerterweise der Ausdruck Itihâsa gebraucht wird. Sie heissen eben gerade darum Aitihâsikas, weil sie hauptsächlich mit alten Itihâsas operierten. Gelegentlich sind auch andere Namen für sie im Umlauf, z. B. *purâṇavidaḥ,* Durga IV, 268. 2, oder *paurâṇikâḥ,* Durga IV, 226. 7, Sây. zu Ṛv. I, 88. 1 u. s. Sofern sie sich auf ein *âkhyâna* berufen, heisst ihre Lehre oder Erklärung auch schlechtweg *âkhyânam,* wie eine Vergleichung von Yâska N. 12. 41 mit Devarâja zu Nigh. 5. 6 (28) I, p. 496. 13 (s. p. 15) ergiebt. Ganz zweifellos wird das aus analogen Stellen wie N. 11. 19 *aṅgirasaḥ — mâdhyamiko devagaṇa iti nairuktâḥ | pitara ity âkhyânam,* wo Durga IV, 195. 13 *âkhyânam* einfach durch *âkhyânavidaḥ* übersetzt. Denselben Ausdruck gebraucht er IV, 208. 8 für das *âkhyânam* N. 11. 25, und derselbe deckt sich durchaus mit dem von Ṣaḍgurusiṣya zu I, 166 (Macd. p. 98) und zu X, 119 (Macd. p. 161) gebrauchten *itihâsavidaḥ.*[1]

Von dem Grundsatz ausgehend, dass man die Götter nach den Itihâsas verstehen und deuten müsse, kommen sie in der Praxis als Vedainterpreten naturgemäss zu einer der Nairuktaerklärung oft schnurstracks zuwiderlaufenden Auffassung von Ṛgvedastrophen. Durga und Sâyaṇa führen leider nicht gerade häufig ihre abweichende Erklärung an: Durga III, 243. 11 zu N. 6. 23 ff. (Ṛv. I, 190. 1) *athavâyam anyo mantrârthaḥ syâd aitihâsika-*

[1] Über die ebenfalls hierhergehörigen termini *naidânâḥ* und *nidânavidaḥ* s. p. 28 f.

pakṣeṇa; zu N. 11. 23 (Ṛv. X, 64. 5), IV, 202. 7 ff. *athavâ dakṣasya . . . ity aitihâsikapakṣe yojanâ:* zu N. 11. 36 (Ṛv. X, 95. 10), IV, 224.•1 ff. *aitihâsikapakṣe tv ailaḥ purûravâḥ . . .*; zu N. 12. 29 (Ṛv. X, 135. 1), IV, 295. 9 ff. *aitihâsikapakṣe . . .*; Sây. zu Ṛv. I, 174. 2 *ayam aitihâsikapakṣaḥ | niruktarûḍhyâ tu . . .*; Sây. zu Ṛv. VIII, 77. 10 *asyâ ṛco nairuktaitihâsikamatabhedena dvidhâ yojanâ . . .* u. s. w.

Während für die Anhänger dieser Richtung der Ausdruck *aitihâsika* der herrschende geworden ist, ist das Grundwort *itihâsa* nicht in gleichem Masse durchgedrungen. Wir stehen in diesem Punkt einer verwirrenden Fülle von Synonymen gegenüber, die eingehender Untersuchung bedürfen.

Wir sahen bereits, dass als Name für die erläuternden Zusätze bei Yâska die Ausdrücke *itihâsa* und *âkhyâna* gebraucht werden. So nennt sie auch die Bṛhaddevatà, während Anukramaṇî nur *itihâsa* kennt. Ṣaḍgurušišya gebraucht *itihâsa,* daneben aber vereinzelt auch *kathâ.* Sâyaṇa zum Ṛv. gebraucht *itihâsa* (manchmal auch *aitihâsikî kathâ*), *âkhyânam, âkhyâyikâ;* seltener *upâkhyânam, kathâ, âścaryaṃ purâvṛttam.*[1] Allgemein, auch schon bei Yâska, werden übrigens statt dieser Bezeichnungen auch einfach Verben gebraucht, wie: *âhuḥ, vadanti, vedayante, udâharanti, varṇayanti, âkhyâyate, âkhyâtam, âcakṣate, kathayanti* etc. Alle diese Ausdrücke werden unterschiedslos gebraucht, so nennt z. B. Sây. dieselbe Erzählung zu I, 116. 12 *âkhyâyikâ,* zu I, 117. 22 *âkhyâna* und zu X, 48. 2 *itihâsa:* zu X, 98 giebt Sây. unter: *asya sûktasyâkhyânaṃ niruktakâraḥ pradarśayati* ein Citat aus N. 2. 10, das dort ausdrücklich *itihâsa* genannt wird; die Erzählung zu X, 51 heisst bei Ṣaḍg.[2] *kathâ,* bei Sây.[3] *itihâsa,* zu X, 57 bei Ṣaḍg. *kathâ,* bei Sây.[4] *âkhyâna* u. s. w.

Die Art der Anführung ist durchaus formelhaft. So verfährt Yâska, wo er *âkhyâna* gebraucht, regelrecht in folgender Weise: einfache Erzählung hinter dem dazugehörigen Text und

[1] Sind seine Erzählungen aus einem bestimmten vorliegenden Text genommen, so werden sie übrigens zumeist nur unter diesem Titel angeführt, wie: *brâhmaṇam, vâjasaneyakam, bṛhaddevatâ, purâṇe prasiddham* u. dgl. m.

[2] Siehe Macd. p. 152 unter 50.

[3] Siehe zu X, 51. 8.

[4] Siehe zu X, 57. 1.

schliessendes *ity âkhyânam*. Wo er *itihâsa* gebraucht, ist die ständige Formel diese: *tatretihâsam âcakṣate*. einfache Erzählung und überleitende Bemerkung zur dazugehörigen folgenden Strophe: *tad abhivâdiny eṣarg bhavati,* oder *tasyaiṣâ bhavati,* und falls mehrere Strophen dazu angeführt werden, eventuell vor der nächsten: *tasyottarâ bhûyase nirvacanâya.* Śâyaṇa gebraucht, ebenfalls fast regelrecht, folgende Formeln: bei *âkhyâna* bezw. *âkhyâyikâ: atredam âkhyânam* bezw. *atreyam âkhyâyikâ* hinter dem dazugehörigen Text, einfache Erzählung und abschliessende Bemerkung wie: *tad atra pratipâdyate,* oder *ayam artho 'syâṃ pratipâdyate,* oder *tad âha* etc.; bei *itihâsa: atretihâsam âcakṣate,* mitunter auch mit der Angabe des Erzählers wie Śâṭyâyaninaḥ, Kauṣîtakinaḥ etc. (s. u.), seltener: *atretihâsam âhuḥ,* einfache Erzählung und Schlussbemerkungen wie oben. Liegen entsprechende Erzählungen aus einem Brâhmaṇa oder irgend einem andern Text vor, so werden sie häufig als Beleg dazu gegeben (*tathâ ca . . .*).

Häufig finden wir indessen eine bestimmte Bezeichnung für diese erzählenden Zusätze nicht angegeben, sie charakterisieren sich aber gleichwohl durch die typischen Wendungen als dieser Richtung angehörig. Bei Yâska ist die formula sollemnis, wie wir oben sahen: *tad abhivâdiny eṣarg bhavati;* man vgl. Stellen wie N. 9. 4: *gṛtsamadam artham abhyutthitaṃ kapiñjalo 'bhivavâśe t. a. e. ṛ. bh. ‚bhadraṃ vada . . .'* (Khila zu II, 43; 1).

Bei Sâyaṇa sind die Formeln in diesem Fall ebenfalls dieselben wie oben, gewöhnlich werden seine Erzählungen dann jedoch mit Partikeln wie: *kila, purâ kila, khalu* etc. eingeleitet, also z. B. zu II, 15. 7 *purâ kila kanyakâś cakṣurhînaṃ . . . tad etad âha,* oder zu I, 121. 2 *kadâ cid indro lîlayâśvâyâṃ gâm utpâdayâm âsa tad atra pratipâdyate,* oder zu VIII, 14. 13 *purâ kilendro 'surâñ jitvâ . . . ayam artho 'syâṃ pratipâdyate* u. s. w.

In ähnlicher formelhafter Weise werden auch in den Brâhmaṇas mythologische Erläuterungen eingefügt.[1] Sie werden gewöhnlich mit Partikeln wie *ha* oder *vai* oder *ha vai* eingeleitet und schliessen oftmals mit den Worten: *tad etad ṛcâbhyuditam* (vgl. *abhivâdinî* bei Yâska), so K. Br. 24. 3—4. 1 ff. *svarbhânur hâsura âdityaṃ tamasâvidhyat . . . t. e. ṛ. a. ‚yaṃ vai sûryam . . .'*.

[1] Über *âkhyâna* und *itihâsa* in den Brâhmaṇas s. p. 20 f.

Rv. V, 40.9; oder *tad etad ṛṣiḥ paśyann abhyanûvâca*, z. B. Ait. Br. 2. 33. 5—6 *prajâpatir vâ idam eka evâgra âsa . . . t. e. ṛ. p. a. ‚sa pûrvayâ• nividâ . . .‘*, Rv. I, 96. 2; oder noch ausführlicher: *tathen nûnaṃ tad âsa tasmâd etad ṛṣiṇâbhyanûktam*, z. B. Śatp. Br. 1. 7. 4. 1—4 *prajâpatir ha vai svâṃ duhitaram abhidadhyau . . . t. i. n. t. â. t. e. ṛ. a. ‚pitâ yat svâṃ duhitaram . . .‘*, Rv. X, 61. 7 u. dgl. m. Schon rein äusserlich durch die formelhafte Einführung verraten dergleichen Zusätze den Einfluss der Aitihâsikas. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, dass das Wort *itihâsa* einer derartigen Formel *iti hâsa* seine Entstehung verdankt.[1]

Wir werden schliesslich auch geneigt sein, andere mythologisch-historisch erläuternde Zusätze auf das Konto der Aitihâsikas zu setzen, wenngleich sie diese typischen Formeln nicht zeigen, also Fälle wie Ait. Br. 5. 16. 14: *etad vai saṃjñânaṃ saṃtani sûktaṃ yat kayâśubhîyam* (Ṛv. I, 165) *etena ha vâ indro 'gastyo marutas te samajânata*, oder N. 1. 5 *agastya indrâya havir nirupya . . . sa indra etya paridevayâṃ cakre ‚na nûnam asti . . .‘*, (Ṛv. I, 170, 1), oder N. 6. 30 zu Ṛv. X, 155. 1 (*api vâ*) *śirimbiṭho bhâradvâjaḥ . . . nirṇâśayâṃ cakâra*. In der Anukramaṇî und Bṛhaddevatâ ist diese Einführung der Erzählung die beliebteste.

Die sachlichen Erläuterungen historisch-mythologischen Inhalts, die in den Brâhmaṇas zur Einleitung bezw. Erklärung der einzelnen Riten[2] oder Recitationen resp. Sâmans gegeben werden, fallen technisch unter den allgemeinen Begriff des *arthavâda*-Teils der Brâhmaṇaschriften, und zwar gehören sie speziell zum sogenannten *bhûtârthavâda*, welcher Thatsächliches zur Erläuterung des Vidhi-Teiles beibringt; vgl. Madhusûdana bei Weber, Ind. Stud. I, p. 15 (7 u. 8); Deussen, Allgem. Geschichte der Philosophie I, p. 49. Diese letztere Art von Arthavâdas[3]

---

[1] Vgl. *aitihya* aus dem allgemeingebrauchten *iti ha (sma) âha;* s. Aufrecht, Ind. Stud. I, p. 140; P. W. s. v.; Whitney, Sanskrit Grammar[2] 1314 b; Weber, Episches im vedischen Ritual, Sb. B. A. 1891, p. 769.

[2] So ist beispielsweise das berühmte *śaunaḥśepam âkhyânam*, obwohl integrierender Teil des *râjasûya*, doch eine Art *arthavâda* für den dabei gebräuchlichen *añjaḥsava*. Das ursprüngliche Opfertier war ein Mensch, die Götter selbst aber lösten diesen Menschen vom Opferpfahl, und seitdem wird die Königsweihe ohne ein Opfertier oder ein anderes Opfer vollzogen, d. h. es tritt *añjaḥsava* ein.

[3] die von den Kommentatoren gewöhnlich *âkhyâyikâ*, aber auch *itihâsa*, *upâkhyâna* etc. genannt werden.

dürften sämtlich Anleihen sein, welche die Yâjñikas bei den Aitihâsikas gemacht haben, und beweisen, wie schon in den Brâhmaṇas die letztere Richtung feste Wurzeln gefasst hatte, und dass die Yâjñikas ihre Bedeutung zu würdigen verstanden. Wir verdanken jedenfalls diesem Umstande eine Fülle für uns ganz unschätzbaren Materials, das, wie sich im Verlaufe dieser Abhandlung zeigen wird, nicht selten zur glücklichen Lösung vedischer Mantras beizutragen geeignet ist.

Zwei von den oben erwähnten terminis, nämlich *âkhyâna* und *itihâsa*,[1] kommen bereits in den Brâhmaṇas vor. *śaunaḥśepam âkhyânam* heisst die Geschichte, die beim *râjasûya* vom *hotṛ* erzählt werden muss (*âkhyâtavyam*, s. Ait. Br. 7. 13—18, Śâṅkh. Śr. S. 15. 17—27 und Komm. ibid. zu 15. 17. 1; Weber, Episches im vedischen Ritual, Sb. B. A. 1891, p. 776 f.; Über den Râjasûya, A. B. A. 1893, p. 52 f.); *pâriplavam âkhyânam* heisst der zum Aśvamedha gehörige Cyklus von Vorträgen, bei dem die verschiedensten Geschöpfe vorgeführt werden und der während des Jahres, wo das Opferross frei umherschweift, gehalten wird (s. Śatp. Br. 13. 4. 3. 2 u. 15; Weber, Episches im vedischen Ritual, Sb. B. A. 1891, p. 772, 775); und *sauparṇam âkhyânam* dürfte aus der Angabe Ait. Br. 3. 25. 1 *tad etat sauparṇam ity âkhyânavida âcakṣate* als Bezeichnung des zum *tṛtîyasavana* gehörigen *arthavâda* zu erschliessen sein.[2] Indessen wird die damit zusammenhängende Geschichte Śatp. Br. 3. 6. 2. 7 (s. auch ibid. 3. 2. 4. 1) ausdrücklich *vyâkhyânaṃ sauparṇikâdravam* genannt.

Der Ausdruck *itihâsa* wird Śatp. Br. 11. 1. 6. 9 von *anvâkhyânam* unterschieden: *‚tasmâd âhur naitad asti yad daivâsuraṃ yad idam anvâkhyâne tvad udyata itihâse tvat‘*, eine Stelle, die zugleich erweist, dass es schon damals Rationalisten gab, welche die alten Geschichten nicht mehr glaubten. Ausserdem erscheint *itihâsa* als besonderer Veda Śatp. Br. 13. 4. 3. 12 unter den oben erwähnten cyklischen Vorträgen am achten[3] Tag: *‚itihâso*

---

[1] Den Ausdruck: *âkhyâyikâ* habe ich nur einmal in einem vedischen Text gefunden, leider in einem Passus, der mir nicht klar ist, nämlich Taitt. Âr. 1. 6. 3 (p. 38 der Bibl. Ind.).

[2] So auch Sây. l. c. Aufrecht p. 290, Satyavrata Bibl. Ind. II, p. 116. 15 (vorher *âkhyâyikâ* ibid. 5).

[3] An jedem Tag kommt ein Abschnitt aus einem Veda bezw. einer Wissen-

vedaḥ so yam iti kaṃ cid itihâsam âcakṣîta'.[1] — Die Reihenfolge der Veden bezw. der Wissenschaften, die für die einzelnen Tage zum Vortrag kommen, ist folgende (s. Śatp. Br. 13. 4. 3. 2 ff., Âśv. Śr. S. 10. 7. 1 ff., Śâṅkh. Śr. S. 16. 2. 1 ff.): *ṛcaḥ, yajûṃṣi, atharvâṇaḥ, aṅgirasaḥ, sarpavidyâ,*[2] *devajanavidyâ,*[3] *mâyâ,*[4] *itihâsaḥ*[5] *purâṇam,*[6] *sâmâni.* — Ähnliche Aufzählungen liegen mehrfach vor; so Śatp. Br. 14. 5. 4. 10 (= ibid. 6. 10. 6, 7. 3. 11): *ṛgvedo yajurvedaḥ sâmavedo'tharvâṅgirasa itihâsaḥ purâṇaṃ vidyâ upaniṣadaḥ ślokâḥ sûtrâṇy anuvyâkhyânâni vyâkhyânâni* (sic!); vgl. auch Chând. Up. 3. 4. 1 und 2; 7. 1. 2 u. 4; 2. 1; 7. 1. Śatp. Br. 11. 5. 6 werden *ṛcaḥ* (4), *yajûṃṣi* (5), *sâmâni* (6) *atharvâṅgirasaḥ* (7) *anuśâsanâni vidyâ vâkovâkyam itihâsapurâṇaṃ gâthâ nârâśaṃsyaḥ* (8 vgl. 11. 5. 7. 9) angeführt. An der entsprechenden Stelle Taitt. Âr. 2. 9 lesen wir: *ṛcaḥ, yajûṃṣi, sâmâni, atharvâṅgirasaḥ, brâhmaṇânîtihâsân purâṇâni kalpân gâthâ nârâśaṃsîḥ,* ganz ebenso Âśv. Gṛ. S. 3. 3. 1, nur dass *itihâsapurâṇâni* (als Dvandva s. auch Âśv. Gṛ. S. 4. 6. 6) am Schlusse steht. Auch in einem Prosaabschnitt des Ath. Veda liegt eine derartige Zusammenstellung vor, 15. 6. 3 u. 4:[7] *ṛcaḥ, sâmâni, yajûṃṣi, brahma, itihâsaḥ, purâṇam, gâthâḥ, nârâśaṃsyaḥ.*

In den ältesten Aufzählungen erscheint *itihâsa* an fünfter Stelle direkt hinter den vier Veden, immer aber neben *purâṇam,* mit dem es, wie wir sahen, zu einem Dvandva verbunden wird; und so finden wir *itihâsapurâṇa* direkt als Bezeichnung des fünften Veda Chând. Up. 7. 1. 2 und 4: *itihâsapurâṇaḥ pañcamo vedânâm.* Dagegen wird nun in dem uns erhaltenen klassischen

schaft und eine Geschichte zum Vortrag. Dies geht zehn Tage fort, dann wiederholt sich der ganze Cyklus, s. Weber, Episches im ved. Ritual, p. 775.

[1] Die Fische, von denen am gleichen Tag eine Geschichte handelt, stehen nicht im engeren Zusammenhang mit dem Itihâsaveda, so wie etwa die Asuras und der Mâyâveda am siebenten Tag; Âśv. Śr. S. 10. 7. 9 stehen die Vögel an dieser Stelle, s. i. Verlauf.

[2] Âśv. Śr. S. *viṣavidyâ.*

[3] Âśv. Śr. S. *piśâcavidyâ,* Śâṅkh. Śr. S. *rakṣovidyâ.*

[4] Âśv. Śr. S. und Śâṅkh. *asuravidyâ.*

[5] Śâṅkh. *itihâsavedaḥ* (bei Âśv. am neunten Tag).

[6] Śâṅkh. *purâṇavedaḥ,* Âśv. *purâṇavidyâ* (am achten Tag), vgl. auch *sarpaveda, piśâcaveda, asuraveda, itihâsaveda, purâṇaveda.* Gop. Br. 1. 10.

[7] 8—12 in der Ausgabe von Shankar Paṇḍit.

Itihâsapurâṇa, d. h. im Mahâbhârata, *âkhyâna* als der fünfte Veda genannt; 3.45.8 (= 1808): *sâṅgopaniṣadân vedâṃś caturâkhyânapañcamân,* 3.58.9 (= 2247): *caturo vedân sarvân âkhyânapañcamân,* s. auch 5.43.41 (= 1661), 7.9.29 (= 289), 9.6.14 (= 305) und vgl. damit Stellen wie 1.63.89 (= 2418), 12.341.21 (= 13027): *vedân . . . mahâbhâratapañcamân.* Es ist aber hierbei erstens daran zu erinnern, dass die Ausdrücke *âkhyâna* und *itihâsa* im Mbhâr. vollkommen gleichwertig als Bezeichnung für das Mahâbhârata gebraucht werden; s. 1.2.33, 37, 324, 382 (= 303, 307, 592, 645) etc., 59.1 (2198) etc., 62.1, 39 (= 2283, 2319) etc., 5.18.19 (= 562), 12.350.10 (= 13646), 13.123.22 (= 5879), 18.5.66 (= 210), 6.92 (= 299) verglichen mit 1.1.19, 26, 54, 266 (= 259), 339 (= 309), 341 (= 311), 2.385 (= 648), 60.23 (= 2229), 62.17 (= 2299) etc., 95.88 (= 3840), 99.49 (= 3967), 18.5.36, 51, 57 (= 183, 194, 200), 6.11 (= 220).[1] Zum andern finden sich im Mbhâr. auch Stellen wie 1.60.3 (= 2210): *vedâṃś câdhijage sâṅgân setihâsân,*[2] 12.325.24f. (= 12210f.) *adhîtya nikhilân vedân sarahasyân sasaṅgrahân itihâsaṃ ca kârtsnyena râjaśâstrâṇi vâ,* 13.18.43f. (= 1339f.): *vedânâṃ ca vai vaktâ . . . itihâsasya kartâ ca.* Ganz entsprechend lesen wir: 12.342.6 (= 13134): *vedeṣu sapurâṇeṣu,* 12.335.25 (= 12674): *vedeṣu sapurâṇesu sâṅgopâṅgeṣu,* 12.348.8 (= 13457): *purâṇaṃ vedasaṃmitam,* 12.341.17f. (= 13023f.): *avedaviduṣâ, apurâṇavidâ,* 13.22.12 (= 1542): *sarve ca vedâḥ saha ṣaḍbhir aṅgaiḥ sâṃkhyaṃ purâṇaṃ ca,* 12.342.8f. (= 13136f.): *ṛgvede, yajurvede, atharvasâmasu | purâṇe sopaniṣade, jyotiṣe, sâṃkhye, yogaśâstre, âyurvede.* Und für *itihâsapurâṇa*[3] nebeneinander habe ich folgende Stellen notiert: 1.1.62f.: *sâṅgopaniṣadâm . . . vedânâṃ vistarakriyâḥ, itihâsapurâṇânâm unmeṣam,* 1.1.267 (= 260): *itihâsapurâṇâbhyâṃ vedaṃ samupabṛṃhayet,* 2.5.2 (= 136): *vedopaniṣadâṃ vettâ, itihâsapurâṇajñaḥ. purâkalpaviśeṣavid,* 4.51.10 (= 1592f.): *vedâḥ, vedântâś ca purâṇâni itihâsaṃ purâtanam,* 12.343.20 (= 13205): *vedapurâṇetihâsaprâmâṇyât,* 12.50.35f. (= 1840f.): *vedoktaḥ, śiṣṭoktaḥ, itihâsapurâṇârthâḥ, dharmaśâstram,* 12.302.108f. (= 11205f.): *vedeṣu, sâṅkhyeṣu, yoge, purâṇe, itihâseṣu,* 13.90.33ff.

---

[1] Vgl. auch A. Holtzmann, Mbhâr. und seine Teile I, p. 151.

[2] Vgl. auch das Citat bei Sây., Einl. zu Rv. p. 23.20 *vedân setihâsân.*

[3] Über die Verbindung *itihâsa purâtana* s. p. 24.

(=4303 ff.): *ye cetihâsaṃ śrâvayanti, ye bhâṣyavidaḥ, ye vyâkaraṇe ratâḥ, adhîyate purâṇaṃ ye dharmaśâstrâṇy athâpi ca*, 13.102.21 (=4863) *ye 'dhîyate setihâsaṃ purâṇam*, 13.104.48 ff. (= 5103 ff.): *yuktiśâstram, śabdaśâstram, gândharvaśâstram, kalâḥ, purâṇam itihâsâś ca tathâkhyânâni*[1] *mahâtmanâṃ ca caritam*. Zu den letzten, teilweise wohl schon recht modernen[2] Aufzählungen vergleiche man noch die Zusammenstellung 2.11.32 ff. (= 449 ff.): *ṛgvedaḥ, sâmavedaḥ, yajurvedaḥ, atharvavedaḥ, sarvaśâstrâṇi, itihâsopavedâḥ, vedângâni . . ., sâmâni, stutiśâstrâṇi, gâthâḥ, bhâṣyâṇi tarkayuktâni, nâṭakâḥ, kâvyâḥ, kathâḥ, âkhyâyikâḥ,*[3] *kârikâḥ*.

Dieselben und andere Bezeichnungen erscheinen auch sonst in der Litteratur; so nennt Manu 3.232 (vgl. auch Yâjñav. 1.41—45; Gaut. Dh. S. 8.5—6): *svâdhyâyam* (= *vedam* Kull.), *dharmaśâstrâṇi, âkhyânâni, itihâsân, purâṇâni, khilâni;* und in einem Vârttika zu Pâṇ. 4.2.60 werden *âkhyâna, âkhyâyikâ, itihâsa* und *purâṇa* genannt, eine Zusammenstellung, der wir in der späteren Kunstpoesie häufig begegnen und zu der sich gewöhnlich noch *kathâ* hinzugesellt, vgl. z.B. Daṇḍin, Daś. 25.9 ff.;[4] Bâṇa, Kâd. 1.7.20 f.[5]

Wir finden hierbei schliesslich alle die Namen wieder, die wir in den gelehrten vedischen Arbeiten als Namen von Erzählungen gefunden haben, und bezeichnenderweise steht die Häufigkeit ihres Vorkommens bei diesen in dem Verhältnis, wie wir es nach dem oben Mitgeteilten erwarten müssen, d.h. an Häufigkeit des Vorkommens obenan steht der Name *itihâsa*, dem *âkhyâna* erst in weitem Abstand folgt. Der Ausdruck *purâṇa*, den wir füglich ebenso häufig wie *itihâsa* erwarten sollten, ist dagegen in der späteren Zeit aus dieser Synonymik ausgeschieden, offenbar, weil er nur noch für eine ganz bestimmte Schriftenklasse, die Purâṇen,

[1] Zu *âkhyâna* in dieser Verbindung s. noch 1.214.2 f. (= 7777 f.): *vedavedângavidvâṃsaḥ, âdhyâtmacintakâḥ, paurâṇikâḥ kathakâś câpare, divyâkhyânâni ye câpi paṭhanti dvijâḥ.*

[2] Siehe die Bemerkungen A. Holtzmanns a. a. O. II, p. 206 ff.

[3] Für *âkhyâyikâ* habe ich ausser dieser Stelle (s. dazu die Bemerkung im P. W. s. v.) im Mbhâr. nur noch ein Beispiel gefunden, nämlich 4.2.28 (= 55) *paṭhann âkhyâyikâḥ;* aus dem Epos habe ich sonst noch notiert Râm. 1.1.88.

[4] Nach der Ausgabe von Kâśînâth Pâṇḍurang Parab, Nirṇaya-Sâgara-Press, Bombay 1889.

[5] Editio Peterson, Bombay 1889.

gebraucht wird, die ihre Wurzel aber sicher im alten Purâṇa[1] haben. Auf dieses alte Purâṇa finden sich im Mahâbhârata noch häufig Anspielungen.[2] Zu verweisen ist dabei auch auf die Ausdrücke *purâṇa, purâvṛtta* und *purâtana* in Verbindung mit *itihâsa*, vereinzelt auch mit *âkhyâna* und *kathâ*. Man sehe Fälle wie: 1. 13. 6 (= 1025) *itihâsam imaṃ viprâḥ purâṇaṃ paricakṣate*, 3. 79. 16 (= 3078) *itihâsam imaṃ śrutvâ purâṇam*; 1. 7. 29 (= 938) *evam eṣa purâvṛtta itihâsaḥ*, 5. 9. 2 (= 228) *śṛṇu râjan purâvṛttam itihâsaṃ purâtanam*, 12. 18. 2 (= 536) *kathayanti purâvṛttam itihâsam imaṃ janâḥ*. Ganz besonders häufig ist die Verbindung *itihâsa purâtana*, s. 1. 60. 23 (= 2229) *âcacakṣe tataḥ sarvam itihâsaṃ purâtanam*,[3] 1. 104. 8 (= 4178) *imaṃ caivâtra vakṣye 'ham itih. pur.* 1. 209. 1 (= 7619) *śṛṇu me vistareṇemam itih. pur.* und ganz formelhaft ist die Wendung: *atrâpy* (oder *atraiva*) *udâharantîmam itihâsaṃ purâtanam* geworden, s. 2. 68. 65 (= 2314), 3. 28. 1 (= 1029), 30. 21 (= 1137), 217. 6 (= 14105), 259. 35 (= 15404), 5. 33. 103 (= 1073), 35. 5 (= 1185), 36. 1 (= 1260), 97. 11 (= 3511), 106. 7 (= 3720), 133. 1 (= 4494), 7. 52. 20 (= 2023) u. s. w. Dagegen habe ich für *âkhyâna* und *kathâ* in dieser Verbindung nur folgende Stellen gefunden: 1. 175. 2 (= 6650) *idaṃ vâsiṣṭham âkhyânaṃ purâṇaṃ paricakṣate*, 12. 348. 78 (= 13527 f.) *etad . . . âkhyânaṃ tava kîrtitam purâṇaṃ vedasammitam*, 7. 52. 23 (= 2026): *purâvṛttam idaṃ śṛṇu kîrtayato mama . . . âkhyânam*; [1. 1. 16 *kathâḥ purâṇasaṃśritâḥ*, 1. 223. 16 (= 8097) *hanta te kathayiṣyâmi paurâṇîm ṛṣisaṃstutâṃ kathâm*]; 13. 139. 50 (= 6337) *kathayâm âsa . . . purâvṛttâm imâṃ kathâm*, 3. 183. 46 (= 12602) *purâvṛtâḥ kathâḥ*.

Eine Erinnerung an das alte Purâṇa haben wohl auch die vielen titellosen Erzählungen bewahrt, die einleitende Partikeln wie *purâ* u. dgl. führen.

Über das Vorkommen der einzelnen Termini in den gelehrten vedischen Arbeiten giebt folgende Statistik Ausweis:

[1] Vgl. die Bemerkungen Bühlers, Ind. Ant. Dec. 96, p. 323 ff.

[2] Siehe A. Holtzmann a. a. O. IV, p. 29 ff. und die oben für *itihâsa* und *purâṇa* aus dem Mbhâr. gegebenen Citate.

[3] Vom ganzen Mbhâr.

	Yâska	Bṛh. Dev.	Anukr.	Ṣaḍgur.	Sâyaṇa
itihâsa	6	4	2	15(bzw.16)	33
(*aitihâsikî kathâ*)	—	—	—	—	3
âkhyânam	5 (bezw. 7)	1	—	—	17
âkhyâyikâ	—	—	—	—	14
upâkhyâna	—	—	—	—	5
kathâ	—	—	—	9	6

Dasselbe Verhältnis herrscht bezüglich der Hauptttermini im Mahâbhârata, das *itihâsa* 176, *âkhyâna* 77, *âkhyâyikâ* dagegen nur zweimal erwähnt.[1] Statistisch betrachtet, verdient also der Ausdruck *itihâsa* als terminus technicus unbedingt den Vorzug, wie denn das daraus abgeleitete Wort *aitihâsika* für den, der sich mit dieser Richtung befasst, die typische Bezeichnung geworden ist.[2] Geldner ist somit im Recht, wenn er diesen Ausdruck empfiehlt,[3] und so wird auch von mir in dieser Arbeit stets Itihâsa gebraucht.

Wie haben wir uns nun aber diese alten Nomenklaturen zu erklären? Sind darunter besondere Schriftgattungen zu verstehen, und worin besteht ihr Unterschied? Über beide Fragen sind die Ansichten der einheimischen Gelehrten geteilt. Was die erste anlangt, so bedeuten sie nach Sâyaṇa nur Teile des Brâhmaṇa. So sagt er Einl. zu Ṛv. p. 12. 31 ff.:[4] *nanu brahmayajñaprakaraṇe mantrabrâhmaṇavyatiriktâ itihâsâdayo bhâgâ âmnâyante ,yad brâhmaṇânîtihâsân purâṇâni kalpân gâthâ nârâśaṃsîḥ* (Taitt. Âr. 2. 9 s. o.) *iti | maivaṃ ; vipraparivrâjakanyâyena brâhmaṇâdyavântarabhedânâm evetihâsâdînâṃ pṛthagabhidhânât:* werden denn nicht bei Besprechung des Brahmayajña[5] auch die Itihâsas u. s. w. als von Mantra und Brâhmaṇa verschiedene Partien aufgeführt, z. B.: ‚wenn sie die Brâhmaṇas, Itihâsas, Purâṇas, Kalpas,

[1] Diese Zählung erhebt keinen Anspruch auf absolute Vollständigkeit, indessen wird auch eine vollständige, auf einem Wortindex beruhende, Statistik das gegenseitige Verhältnis in dem Vorkommen dieser Termini kaum verändern.

[2] Siehe p. 17.

[3] Ved. Studien I, p. 285.

[4] = Mâdhava zu TS. I. 1. 1, p. 32. 5 ff.

[5] Siehe oben p. 3.

Gâthâs und Nârâśaṃsîs'? Das ist nicht richtig, weil die Itihâsas u. s. w. besonders aufgeführt werden als Unterabteilungen der Brâhmaṇas nach der Redeweise ‚Brahmanen (im allgemeinen) und Parivrâjakas (im besonderen)'.

Aus dieser Auffassung erklärt es sich, weshalb uns Sây. häufig eine Brâhmaṇastelle als den Itihâsa citiert, also Stellen wie X, 81 Einleitung: *atra vâjasaneyakaṃ | brahmâ* etc. oder I, 51. 12 *atra kauṣîtakina itihâsam âcakṣate śâryâtanâmnaḥ* etc.

Durgas ausführliche Definition von Itihâsa spricht ebenfalls dafür, dass er im wesentlichen darin dasselbe sieht, wie im *arthavâda,*[1] er sagt nämlich zu N. 10. 26 *ity âtmagatim âcaṣṭe tatretihâsam âcakṣate* IV, 124. 8 ff.: *amunâ prakâreṇa varṇyamâna eṣa mantra âtmagatim ‚âcaṣṭe' prakhyâpayati yathâ ceyam âtmagativâcikâ ṛk ‚tatra' etasminn arthe ‚itihâsam âcakṣate' âtmavidaḥ itivṛttam parakṛtyarthavâdarûpeṇa yaḥ kaścid âdhyâtmika âdhidaivika âdhibhautiko vârtha âkhyâyate diṣṭyuditârthâvabhâsanârthaṃ sa itihâsa ity ucyate sa punar ayam itihâsaḥ sarvaprakâro hi nityam avivakṣitasvârthas tadarthapratipattṛṇâm upadeśaparatvât,* d. h.: ‚auf diese Weise erklärt, enthält, spricht aus der Mantra eine Beziehung auf den Âtman. Und dass diese Strophe eine Beziehung auf den Âtman enthält, dafür, in diesem Sinne erzählen die Âtmankundigen einen Itihâsa, d. h. ein so und so Geschehenes in Form eines *arthavâda,* der in einem Präcedenzfall (*parakṛti*) besteht. Jede die Seele (oder den Leib), die Götter und die Natur (?)[2] betreffende Sache, die erzählt wird, um den Sinn, der in der rituellen Vorschrift ausgesprochen ist,[3] klarzumachen, heisst Itihâsa. Ferner ist dieser Itihâsa in allen seinen Arten nämlich durchweg ein solcher, bei welchem es auf den Inhalt an sich nicht

[1] Siehe oben p. 19.

[2] Diese drei Begriffe finden sich auch bei Durga II, 130. 12, Sây. zu AV. 18. 3. 15, Saṃk. zu Taitt. Up. 1. 1. Der Ausdruck *âdhibhautika* ist nicht ganz klar. Röer übersetzt das Wort zu Taitt. Up. ‚with reference to the material sphere', Apte definiert es ‚relating to beings; elementary, material, derived from the primitive elements', vgl. *adhibhûtam,* Satp. Br. 14. 6. 7. 20, Taitt. Up. 1. 7 (danach *bhûta* Element), Saṃk. zu Brahmasûtra 194. 9 und zu Bṛh. Âr. Up. 3. 7. 14. — *adhibhûtavidaḥ* bei Durga IV, 350. 10 (danach dürfte es Kreatur bedeuten).

[3] *diṣṭi,* wenn richtig, muss im Sinn von *vidhi* stehen, ist eventuell nur Fehler dafür. Es handelt sich um den bekannten Gegensatz von *vidhi* und *arthavâda.*

ankommt, weil er zur Belehrung derer, die diese Sache hören, dienen soll.'[1]

Es will im Grunde auch nichts anderes bedeuten, wenn er Yâskas Worte *tritaṃ kûpe 'vahitam etat sûktaṃ pratibabhau tatra brahmetihâsamiśraṃ ṛmiśraṃ gâthâmiśraṃ bhavati* N. 4.6 folgendermassen erklärt II, 397. 3 ff.: *‚tatra' tasmin sûkte brahma itihâsamiśram itihâsayuktam ity arthaḥ tad yathâ tritaḥ kûpe 'vahito devân havata ûtaye . . .* (Rv. I, 105. 17) *ity evamâdi ṛmiśraṃ gâthâmiśraṃ ca bhavati sa punar itihâsaḥ ṛgbaddho gâthâbaddhaś ca,*[2] d. h. also den Mantra direkt mit zum Itihâsa rechnet. Übrigens sei hier gleich daran erinnert, dass auch für den Verfasser der Bṛhaddevatâ Mantra und Itihâsa in gewissem Sinne identisch sind, denn die uns mehrfach begegnenden Meinungsverschiedenheiten über gewisse Lieder, die nach den einen ein Saṃvâda, nach andern ein Itihâsa sind, bedeuten nur einen Streit um die Devatâ. Bei einem Saṃvâda wäre nach der bekannten Paribhâṣâ: *yâ tenocyate sâ devatâ* (Sarvânukr. 2. 5) eben nur der die Gottheit, der in demselben angeredet wird, während bei Itihâsa-Mantras der Begriff weiter zu fassen ist: alles ist *devatâ* des betreffenden Mantra, was in den zugehörigen Itihâsa als handelnd verflochten zu denken ist, ganz einerlei, ob sie in dem betreffenden Mantra genannt wird oder nicht. So wäre beispielsweise nach Śâkaṭâyana die *devatâ* von I, 126.6 nicht Romaśâ allein, sondern es wären implicite auch Indra und Svanaya Bhâvayavya als Gottheit zu denken, weil das Lied eben nach Śâkaṭâyanas Meinung ein Itihâsa von Indra und den beiden Gatten ist, s. Bṛh. Dev. 3, 155 f.[3]

Gleichwohl geben auch Sâyaṇa und Durga die Auffassung, dass Itihâsa etc. bestimmte Litteraturgattungen bedeuten, wenigstens indirekt zu. So heisst es bei Sây., Einl. zu Ṛv. p. 21. 39 ff.: *ṣaḍaṅgavat purâṇâdînâm api vedârthajñânopayogo*

[1] Über das *svârthe prâmâṇyam* ‚Beweiskraft in eigener Sache, das für sich selbst Beweis sein' des *arthavâda* vgl. man übrigens auch Sây., Einl. zu Ṛv. 7. 32 ff., Einl. zu Ait. Br. p. 5. 11 ff., Mâdhava zu Parâśara p. 9.4 mit Verweis auf Pûrvamîmâṃsâ I. 2. 1.

[2] Die meines Erachtens richtige Übersetzung der Stelle findet sich nunmehr bei Geldner, Ved. Stud. III, p. 168.

[3] Die Erklärungen Oldenbergs, ZDMG. 39, p. 80 f. und Geldners, Ved. Stud. I, p. 292 ff. sind danach zu korrigieren.

yâjñavalkyena smaryate purâṇanyâyamîmâṃsàdharmaśâstrâṅgamiśritâḥ | vedâḥ sthânâni vidyânâṃ dharmasya ca caturdaśa iti ‚itihâsapurâṇâbhyâṃ vedaṃ samupavṛṃhayet bibhety alpaśrutâd vedo mâm ayaṃ praharet iti' ity anyatrâpi smaryate aitarcyataittirîyakâṭhakâdiśâkhâsûktâni hariścandranâciketâdyupâkhyânâni dharmabrahmâvabodhopayuktâni teṣu teṣv itihâsagrantheṣu spaṣṭîkṛtâni | upaniṣaduktâḥ sṛṣṭisthitilayâdayo brâhmapâdmavaiṣṇavâdipurâṇeṣu spaṣṭîkṛtâḥ: auch die Verwendbarkeit von Purâṇa u. s. w. in der Art wie die sechs Aṅgas zur Erkennung des Sinnes des Veda wird von Yâjñavalkya in seiner Smṛti gelehrt: ‚die (4) Veden mit den Purâṇen, dem Nyâya, der Mîmâṃsâ, den Dharmaśâstren und den (6) Aṅgas sind die vierzehn Grundlagen der Wissenschaften und des Rechts'; [1] und in einer andern Smṛti heisst es: ‚man soll den Veda durch Itihâsa und Purâṇa stützen, denn vor einem wenig Gelehrten fürchtet sich der Veda: er könnte mir Schaden thun'.[2] Die in Aitareya, Taittirîya, Kâṭhaka und anderen Śâkhâs gelehrten Episoden von Hariścandra, Nâciketas u. s. w., die zur Erkenntnis von *dharma* und *brahman* dienen, sind in diesen und jenen Itihâsabüchern klargelegt; die in den Upaniṣads gelehrten: Schöpfung, Dasein und Untergang im Brahma-, Padma-, Viṣṇu- und anderen Purâṇen. —

Bei Durga II, 198. 4 f. wird *itihâsa* so definiert: *nidânabhûta iti haivaṃ âsîd iti ya ucyate sa itihâsaḥ:* ‚was da zu Grunde liegt, von dem man darum sagt: so hat es sich verhalten, das ist *itihâsa*'. Das Wort *nidâna,* das wir hier finden, und zu dem Ṣaḍgurusiṣya zu VI, 52 Macd. p. 127 v. 1: *itihâso hetubhûtaḥ,* Durga IV, 35. 12 zu N. 9. 32: *stutilâbhanimittam,* IV, 6. 17 zu N. 9. 4: *stutilâbhakaraṇam* und II, 244. 3 zu N. 2. 25: *tattvavacanam* zu vergleichen ist, wird von Durga häufig als terminus technicus für derartige erzählende Zusätze gebraucht. So lesen wir nochmals *nidânabhûtam itihâsam* II, 240. 14 (*mantrâbhivyaktinidânabhûtaiḥ* scilicet *'abhiprâyaiḥ* III, 306. 11, *nimittena nidânabhûtena* ibid. 13), *nidânam* und *nidânavatâṃ mantrâṇâm* II, 58. 20 f. zu N. 1. 5, *nidânaprakhyâpanam* III, 18. 9 zu N. 5. 2 und IV, 208. 7 zu N. 11. 25,[3] *nidânam anvâ-*

[1] Vâjñav. Dharmaś. 1. 3.

[2] Vâsiṣtha Dharmaś. 27. 6, auch Mbhâr. 1. 1. 267 (= 260).

[3] Als Erklärung für Yâskas *âkhyânam.*

khyâtam III, 265. 17 zu N. 6. 30, *nidânam ârṣaṃ ca* III, 306. 15 (N. 7. 3), *etasminn arthe vedayante nidânavido bahvṛcâḥ* ist III, 102. 16 seine Erklärung für Yâskas *ity âkhyânam* N. 5. 21 (s. p. 28 Note 3); *nidânavidaḥ* werden von ihm auch II, 9. 6 und 10. 9 zu N. 1, 1 neben *lakṣaṇaviniyogârṣacchandodaivatavidaḥ* genannt; mit *nidânavidaḥ* übersetzt er schliesslich auch den von Yâska gebrauchten Ausdruck *naidânâḥ* N. 6. 9: *syâla âsannaḥ saṃyogeneti naidânâḥ* III, 180. 17 f., während er zu N. 7. 12: *sâma . . . ṛcâ samaṃ mena iti naidânâḥ* III, 368. 9 so erklärt: *nidânam iti granthaḥ tadvido naidânâḥ.*[1] Ist Durgas Auffassung von Naidânâḥ richtig, woran zu zweifeln eigentlich ein Grund nicht vorliegt, so ist einmal Roths Bemerkung zu N. 6. 9: ‚die Naidâna sind die der Nidâna der letzten Gründe, also hier wohl der Etyma Kundigen'[2] zu rektifizieren und *naidâna = aitihâsika* zu setzen (‚die des zu Grunde liegenden Sachverhalts Kundigen'); N. 7. 12 *sâma . . . ṛcâ samaṃ mene* ist also nach Durga III, 368. 6 ff. zu erklären: *ṛcâ etat samam ity evam prajâpatiḥ ‚mene' jñâtavân athavâ | âtmânam eva ṛcâ samaṃ mene tat sâmnaḥ sâmatvam.* Zum andern ist zu konstatieren, dass auch Durga eine besondere Litteraturgattung, d. h. ein Buch voraussetzt, in dem uns derartige Erzählungen überliefert wurden: das Nidâna. Dieses Nidânabuch, welches Durga im Auge hat, ist aber nicht identisch mit dem uns erhaltenen, dem Sâmaveda zugerechneten Nidânasûtra, denn dieses behandelt nur Metren und Stomas.[3] Die beiden Citate des Nirukta finden sich nicht darin.[4]

Bestimmte Litteraturgattungen, nicht Teile des Brâhmaṇa, nehmen für Itihâsa etc. auch die meisten Kommentatoren zu Manu 3. 232 an, denn Medhâtithi, Nârâyaṇa, Govindarâja, Kullûka, Râghavânanda, Nandana erklären einstimmig *itihâsa* mit Mahâbhârata; *âkhyânâni* sind nach Medhâtithi, Govindarâja, Kullûka, Râghavânanda: *sauparṇamaitrâvaruṇâdîni,* nach

---

[1] Vgl. auch Mahîdhara zu V. S. 14. 9, 28.

[2] Erll. p. 77.

[3] s. Weber, Katalog I, Nr. 299 u. 300, p. 74 f.; Ind. Studien I, p. 44—46, VIII p. 83—121, sowie die Ausgabe des Werkes in der Uṣâ vom Jahre 1896.

[4] s. Weber, Ind. Studien I, p. 46. Seltsamerweise findet sich auch die Angabe über das Bhâllavibrâhmaṇa, die nach Bṛh. Dev. 5. 21 f. in demselben enthalten sein sollte, nicht darin, s. unter Vṛśa Jâna.

Nandana: *kaṃsavadhâdîni,* während sie Nârâyaṇa in Anlehnung an die besprochene Auffassung *brâhmaṇabhâgasthâḥ kathâḥ* nennt.

Vijñâneśvara zu Yâjñavalkya 1.45 fasst sie als Mahâbhârata u. s. w. Mâdhava zu Parâśara-Smṛti 1, p. 8.8 führt *itihâsa* und *purâṇa* neben *mantra* und *arthavâda* auf, ebenso Śaṃkara zu Brahmasûtra p. 423. 12, 477. 13. Für Nârâyaṇa zu Âśv. Gṛ. S. 3. 3. 1 ist *itihâsa* = *mahâbhârata, purâṇa* ein modernes Purâṇa. -- Die Padacandrikâ des Kavîndra Sarasvatî zu Daṇḍin Daśak. p. 25. 11 ff. erklärt *âkhyânakâni* mit *cûrṇakâni, âkhyâyikâḥ* mit *kâdambarîvâsavadattâdayaḥ, itihâsaḥ* mit *purâvṛttakathanam*; ganz ähnlich Bhânucandra zu Kâdambarî 14. 18 ff.:[1] *âkhyânakaṃ: vyaktakathâ, âkhyâyikâ: vâsavadattâdikâ, itihâsaḥ: purâvṛttam, purâṇam: matsyâdiḥ.*

Alle diese späten Erklärungen sind ja insofern wertlos, als sie uns als Vertreter dieser einzelnen Namen Bücher nennen, die in der Brâhmaṇazeit selbst noch nicht vorhanden waren, die sogar zum grossen Teil ganz modernen Datums sind; immerhin sind sie insofern beachtenswert, als sich in ihnen das Gefühl erhalten hat, dass wirklich verschiedene Litteraturgattungen darunter verstanden sein müssten.

Von besonders hohem Wert ist über diesen Punkt das bereits oben erwähnte Vârttika zu Pâṇ. 4. 2. 60. Es heisst nämlich im Mahâbhâṣya l. c. II, p. 284. 8 f. (Kielhorn): *âkhyânâkhyâyiketihâsapurâṇebhyaś ca ṭhag vaktavyaḥ ‖ yâvakrîtikaḥ praiyaṅgavikaḥ yâyâtikaḥ âkhyâna âkhyâyikâ vâsavadattikaḥ saumanottarikaḥ aitihâsikaḥ paurâṇikaḥ.* Allerdings gilt auch hier das soeben Bemerkte, dass darin als Vertreter der einzelnen Namen teilweise Bücher genannt werden, die in der Brâhmaṇazeit unseres Wissens noch nicht existiert haben, aber es ist wichtig, dass Patañjali lehrt: einer, der den *itihâsa* oder das *purâṇa* kennt oder studiert, heisst *aitihâsika* bezw. *paurâṇika,* während es für *âkhyâna* und *âkhyâyikâ* eine derartige Bildung nicht giebt,[2] diese vielmehr nach der Sprache der Scholiasten nur als *arthagrahaṇa* zu fassen

[1] Nach der Ausgabe von Kâśînâth Pâṇḍurang Parab in der Nirṇaya-Sâgara-Press, Bombay 1890.

[2] Das erklärt uns die Thatsache, dass der Ausdruck *aitihâsika* für die Anhänger unserer Richtung ausschliesslich herrschend geworden ist.

sind: einer, der das *âkhyâna* z. B. von Yavakrîta,[1] oder Praiyaṅgava,[2] oder Yayàti[3] kennt oder studiert, heisst *yâvakrîtika* bezw. *praiyaṅgavika, yâyâtika;* einer, der die *âkhyâyikâ*, z. B. von Vâsavadattâ oder Sumanottarâ, kennt oder studiert, heisst *vâsavadattika* bezw. *saumanottarika.* D. h. mit andern Worten: der Sprachgebrauch zu Patañjalis Zeit zeigt uns, dass man in jener Zeit wohl ein Werk, das *itihâsa* bezw. *purâṇa* hiess, kannte, nicht aber eins, das *âkhyâna* bezw. *âkhyâyikâ* als generellen Titel führte. Und das entspricht durchaus dem Gesamtbilde, das wir aus den oben gegebenen Daten der Brâhmaṇas gewinnen: die Brâhmaṇas kennen einen *itihâsa*- und einen *purâṇaveda,* aus dem man je nach Bedarf irgend einen *itihâsa* oder irgend ein *purâṇa* erzählte, aber sie kennen keinen *âkhyânaveda,* sondern nur einzelne *âkhyânas.*[4]

Die Frage nach dem Bedeutungsunterschied der einzelnen termini ist bei diesen Untersuchungen schon mehrfach gestreift worden. Es bleibt nur noch wenig nachzutragen.

Sâyaṇa in der Einleitung zum Ṛv. p. 12. 33 führt als Beispiel für einen Itihâsa: *‚devâsurâḥ saṃyattâ âsan‘,* also Götter- und Dämonenkämpfe, an, und das würde zu der bereits oben citierten Stelle des Śatp. Br. 11. 1. 6. 9 passen, wonach das *daivâsuram* im Itihâsa erzählt wurde. Als Beispiel für das Purâṇa giebt Sây. a. a. O. *‚idaṃ vâ agre naiva kiṃ canâsît‘* (Taitt. Br. 2. 2. 9. 1), also eine kosmogonische Erzählung.[5] Śaṃkara zu Bṛ. Âr. Up. 2. 4. 10 nennt für das Purâṇa ebenfalls die kosmogonische Erzählung, für den Itihâsa aber die Geschichte von Purûravas und Urvaśî, während Sây. in seiner zweiten Erklärung (*anye tv evaṃ vyâkurvanti*) zu Śatp. Br. 11. 5. 6. 8 gerade umgekehrt verfährt. — Das Mahâbhârata definiert 1. 5. 2 (= 864) den Inhalt des Purâṇa folgendermassen: *purâṇe hi kathâ divyâ âdivaṃśâś ca dhîmatâṃ kathyante,* während 1. 214. 2 f. (= 7777 f.) *sûtâḥ pau-*

[1] Cf. Mbhâr. 3. 135. 10 ff. (= 10701 ff.).

[2] So nach Haradatta Padamañjarî, bisher nicht belegt.

[3] Cf. Mbhâr. 1. 75. 30 ff. (= 3155 ff.).

[4] Siehe auch die Aufzählung Mbhâr. 13. 104. 149 f. (= 5104) *purâṇam itihâsâś ca tathâkhyânâni yâni ca | mahâtmanâṃ ca caritam.*

[5] Siehe auch zu Taitt. Âr. 2. 9. p. 236. 12.

râṇikâḥ, kathakâś cêpare, divyâkhyânâni ye câpi paṭhanti nebeneinander aufgeführt werden.[1]

Den Terminus *âkhyâna* ersetzt Sâyaṇa zu Ait. Br. 7. 18. 10 einfach durch *upâkhyâna* IV, 99. 9, s. auch 60. 10; *âkhyânavidaḥ* Ait. Br. 3. 25. 1 durch *paurâṇikâḥ* II, 116. 16. Eine nähere Definition des Wortes giebt er nicht. Ich habe mir ausser der bereits oben (p. 28 f.) erwähnten Bestimmung Durgas nur noch notiert die ziemlich nichtssagende Angabe des Sâhityadarpaṇa 500 (ed. Roer, Bibl. Ind.): *âkhyânaṃ pûrvavṛttoktiḥ.*[2]

Das Wort *âkhyâyikâḥ* wird von Nîlakaṇṭha zu Mbhâr. 4. 2. 28 (= 55) mit *pûrvarâjacaritâni* übersetzt, und das würde zu der Zusammenstellung Mbhâr. 13. 104. 149 f. (= 5104) stimmen: *purâṇam itihâsâś ca tathâkhyânâni yâni ca mahâtmanâṃ ca caritam.* Dagegen spricht aber die Auffassung des Patañjali, der die Geschichte von Yayâti etc. für ein *âkhyâna,* dagegen die von Vâsavadattâ oder von Sumanottarâ[3] für *âkhyâyikâs* ansieht. — Tilaka zu Râm. 1. 1. 88 übersetzt wieder ganz farblos mit *pûrvavṛttaviṣayâ kathâ,* während uns der Sâhityadarpaṇa 568 folgende ausführliche Definition giebt:

âkhyâyikâ kathâvat syât kaver vaṃśâdikîrtanam
asyâṃ anyakavînâṃ ca vṛttaṃ gadyaṃ kvacit kvacit
kathâṃśânâṃ vyavaccheda âśvâsa iti badhyate
ârya'vaktrâpavaktrâṇâṃ chandasâ yena kenacit
anyâpadêsenâśvâsamukhe bhâvyarthasûcanam

Interessant ist aber in dieser Beziehung die Auseinandersetzung, die uns Daṇḍin, Kâvyâd. 1. 23 ff. über den Unterschied von *âkhyâyikâ* und *kathâ* giebt. Nach 1. 23 wären sie zwei Arten ungebundener Rede, und zwar erzählt nach 1. 24 die *âkhyâyikâ* der Held selbst, die *kathâ* der Held oder ein anderer; aber diese und andere Ansichten werden schliesslich verworfen, und er resol-

[1] Über die *pañca lakṣaṇâni* der späteren Purâṇa s. p. 34.

[2] Siehe auch die ganz modernen Erklärungen von *âkhyânaka* (oben p. 30).

[3] Merkwürdigerweise sind die beiden Helden feminina; um Weibergeschichten dreht es sich wohl auch in der Stelle:

paṭhann âkhyâyikâś caiva strîbhâvena punaḥ punaḥ
ramayiṣye mahîpâlam anyâṃś cântaḥpure janân

Mbhâr. 4. 2. 28 (= 55).

viert sich 1.28 so: *tat kathâkhyâyikety ekâ jâtiḥ saṃjñâdvayâṅkitâ atraivântarbhaviṣyanti śeṣâś câkhyânajâtayaḥ* ‖

Wir sehen: überall herrschen die grössten Widersprüche, die uns klar erweisen, dass man die einzelnen Termini, und zwar schon in verhältnismässig alter Zeit, nicht mehr zu unterscheiden verstand. Und trotzdem, glaube ich, hat uns die einheimische Tradition unbewusst neben vielem Falschen auch in dieser Beziehung so manches Richtige bewahrt.

Den ganzen Sachverhalt möchte ich versuchsweise folgendermassen zurechtlegen: Es gab bereits zur Zeit der Brâhmaṇas neben den Mantras eine umfangreiche erzählende Litteratur, das Itihâsapurâṇa. In diesem Werke waren wohl im wesentlichen die Sagenstoffe zusammengestellt, die schon den vedischen Dichtern durchaus geläufig waren. Diese spielen noch weit häufiger, als man gewöhnlich annimmt, in den Mantras darauf an, resp. sie bearbeiteten einzelne Stoffe in Liedern, die entweder selbständige Dichtungen sind oder die Einlage in Erzählungen bildeten. Wegen des mehr populären Charakters des Werkes einerseits,[1] andererseits wegen des vermutlich grossen Umfangs war dasselbe weder so fest redigiert, noch wurde es so getreu überliefert wie die Mantras. Aber doch muss der ganze Stoff bis zu einem gewissen Grade fixiert und zu einem grossen Sammelwerk vereinigt gewesen sein, da es sonst nicht als fünfter Veda angeführt werden konnte.[2]

Die überwiegende Masse dieser Erzählungen muss dem Charakter nach entweder zu den Itihâsas oder zu den Purâṇas gehört haben, denn diese beiden gaben der ganzen Encyklopädie in alter Zeit ihren Namen. Hinsichtlich des letztgenannten Elementes wird man im Auge behalten müssen, dass das alte Purâṇa zweifellos der Vorläufer der späteren so benannten Schriftenklasse ge-

[1] Auch den Śûdras ist die Lektüre des Itihâsa und Purâṇa erlaubt, s. Deussen, System d. Vedânta 64; das Mahâbhârata ist nach Bhâg. Pur. 1.4.25 für Frauen und Śûdras gedichtet zum Ersatz für den ihnen verbotenen Veda, s. A. Holtzmann, Mbhâr. und seine Teile I, p. 151.

[2] Siehe Geldner, Ved. Studien I, p. 290.

wesen ist.[1] Dürfte man den Definitionen der späteren Kommentatoren sowie der im Mbhâr. 1. 5. 2 (= 864)[2] gegebenen für die alte Zeit eine Bedeutung beilegen, dann würden dem alten Purâṇa unter den fünf *lakṣaṇa*[3] bestimmt schon zwei eigen gewesen sein: kosmogonische Erzählungen (*sarga*) und Geschichten der alten Königsdynastien (*vaṃśânûvaṃśacaritam*). Für Itihâsa würden dann vor allem die grosse Masse der Götter- und Dämonengeschichten[4] und sonstige Mythen und Legenden übrigbleiben.

Bei einem so fabulierlustigen Volk wie den Indern versteht es sich von selbst, dass jene Sammlung niemals etwas in sich Abgeschlossenes oder Vollständiges war. So entstanden Nachträge und weitere Ausführungen einzelner Sagen: das *anvâkhyâna* (Śatp. Br. 11. 1. 6. 9), die *anuvyâkhyânâni* und *vyâkhyânâni* (Śatp. Br. 14. 5. 4. 10; 3. 6. 2. 7). Und selbst neben diesen mag es eine ganze Reihe von selbständigen Einzelerzählungen: *âkhyâna* gegeben haben.[5] Denn *âkhyâna* ist eben wohl nur Allgemeinbezeichnung für Erzählung schlechthin; vgl. das *pâriplavam âkhyânam,* das den ganzen Cyklus von Vorträgen bezeichnet, die während der Abwesenheit des Rosses auf seinem Freigange aufgeführt wurden, und das ausser den Proben aus dem Itihâsa- und Purâṇabuch noch andere Erzählungen umfasst. Ein *âkhyâna,* eine Erzählung, kann darum auch ohne weiteres mit dem einzelnen *itihâsa* oder *purâṇa* identisch oder, mit andern Worten, aus dem Itihâsapurâṇa entlehnt sein. Eventuell mag aber auch diesem Ausdruck nebenbei noch eine spezielle technische Bedeutung eigen gewesen sein, die ihn z. B. zu Patañjalis Zeit von *âkhyâyikâ* unterschied. — Bei den Indern wurde das Erzählen ja seit alters als eine Kunst geübt, und so mögen sich für die einzelnen Erzählungen bestimmte Kunstformen herausgebildet haben, deren technische Bezeichnungen sich, wenn auch nicht mehr verstanden, vererbt haben. Während sich Itihâsa und Purâṇa auf den Inhalt der Erzählungen be-

---

[1] Vgl. Weber, I. L.G.[2] p. 206.

[2] Siehe oben p. 31.

[3] Siehe P. W. s. v. *pañcalakṣaṇa.*

[4] Das *daivâsuram,* Śatp. Br. 11. 1. 6. 9.

[5] Cf. die mehrfach citierte Aufzählung des Mbhâr. 13. 104. 50 (= 5104): Purâṇa und Itihâsas, und was es sonst noch für Erzählungen (*âkhyânâni*) giebt, und Lebensläufe grosser Männer — es giebt ja auch *ṛcaḥ* neben dem Rgveda.

zogen haben werden, gingen *âkhyâna*, *âkhyâyikâ* und *kathâ* wohl mehr auf die Form und äussere Anlage derselben.

Aus der Gesamtheit dieses alten Materials, das man als fünften Veda zusammenfasste, schöpften die Brâhmaṇa-Verfasser die Mythen und Legenden, die sie in den Arthavâdas erzählen; auf dieses als Grundlage fusst auch das spätere Epos und die Purâṇen.

Die professionellen Pfleger und Recitatoren dieser epischen Stoffe wurden nach dem Hauptwerk Aitihâsikas, d. h. Leute, die den Itihâsa kennen oder studieren, genannt. Von diesen ist Âśv. Gṛ. S. 4. 6. 6 die Rede.[1]

Dass gewisse indische Śrotriyas Aitihâsikas in diesem Sinn waren, oder, indisch ausgedrückt, dass man neben einem der vier Veden auch den fünften Veda studierte, darf bei der Vielseitigkeit mancher Śrotriyas nicht befremden. Solche Śrotriyas mussten aber notwendig die alten Mantras von einem neuen Gesichtspunkt aus auffassen und deuten, und so entstand eine besondere Klasse oder Schule historisch-antiquarischer Exegeten, die ebenfalls Aitihâsikas genannt wurden. Diese zweite Gattung von Aitihâsikas sind cum grano salis die Philologen unter den Vedagelehrten. Wie ein Motto dieser Aitihâsika-Schule klingt der Spruch, welchen Vâs. Dharmaś. ans Herz legt 27. 6:[2]

itihâsapurâṇâbhyâṃ vedaṃ samupabṛṃhayet |
bibhety alpaśrutâd vedo mâm ayaṃ prahared iti

‚Man soll den Veda durch Itihâsa und Purâṇa stützen, denn vor einem wenig Gelehrten fürchtet sich der Veda: er könnte mir Schaden thun!‘

Als Ganzes ist das alte Itihâsa-purâṇa wie die exegetische Wissenschaft der Aitihâsikas und ihr mutmassliches Lehrbuch, das Nidâna,[3] schon in verhältnismässig früher Zeit untergegangen. Wie sich aber zweifellos zahlreiche Stoffe des alten Itihâsa-purâṇa in die Brâhmaṇas und in die späteren epischen und Purâṇalitteraturen hinübergerettet haben, so hat auch die vedische Schultradition noch eine Menge von Erzählungen daraus zugleich mit exegetischen

[1] Siehe Ved. Stud. I, p. 290, verbessert in II, p. 158, Note 1.
[2] Siehe auch Mbhâr. 1. 1. 267 (= 260 oben p. 22, 28).
[3] Siehe oben p. 29.

Winken und Lehren der Aitihâsikas aufbewahrt. Denn beim Schulunterricht mussten ja zur Erklärung von Itihâsamantras die entsprechenden Itihâsas mitgegeben werden, wie die 'oben'[1] erörterte Praxis Sâyaṇas und Durgas in Bezug auf den *viniyoga* beweist. Noch klarer äussert sich in dieser Beziehung Durga II, 58. 21 ff. zu N. 1. 5: *nidânavatâm mantrâṇâm nidânam eva pûrvam vaktavyam tena hy atitarâm artha ucyamânaḥ prakâśate tataḥ padâni tato 'rthaḥ tataḥ pratyekam vigraheṇa nirvacanam eṣa hi vyâkhyâkramaḥ.* ‚Bei Mantras, wo ein mythisch-historischer Sachverhalt zu Grunde liegt, muss dieser Sachverhalt zuerst gelehrt werden, denn dadurch wird der in Rede stehende Gegenstand erst recht klar. Dann folgen die einzelnen Worte, dann ihr Sinn, dann die etymologische Erklärung der Einzelworte durch Zerlegung in ihre Bestandteile. Das ist nämlich die Reihenfolge bei der Erklärung.'

Alle diese verstreuten Itihâsa-Materialien zu sammeln und zu sichten und auf ihre Verwendbarkeit für den Ṛgveda zu prüfen, ist die eigentliche Aufgabe dieser Arbeit.

Zu diesem Zwecke musste also

1. die gelehrte Ṛgveda-Litteratur berücksichtigt werden, in erster Linie das Nirukta, die Sarvânukramaṇî und die Bṛhaddevatâ, sodann die Kommentare von Devarâjayajvan und Durga zum Nirukta,[2] von Ṣaḍguruśiṣya zur Sarvânukramaṇî,[3] vor allem aber Sâyaṇas Kommentar zum Ṛgveda.[4] Dass wir einen Kommentar zur Bṛhaddevatâ nicht haben, ist sehr zu beklagen, denn der Text ist bei scheinbarer Einfachheit äusserst schwierig, und schlechte Textüberlieferung und Edition[5] kommen

[1] p. 2.

[2] Herausgeg. von Satyavrata Sâmaśramî in der Bibl. Ind., 4 Bde., 1882 91.

[3] Auszüge mit spezieller Berücksichtigung der Itihâsas in Macdonells Ausgabe von Kâtyâyanas Sarvânukramaṇî, Anecdota Oxoniensia 1886. Die wichtigsten Teile der Einleitung bei Max Müller, Hist. p. 236—239; Weber, Kat. I, p. 12 ff.

[4] Herausgeg. von M. Müller, 2. Aufl., 4 Bde., 1890—92. — Es versteht sich von selbst, dass auch die Kommentare zu der übrigen vedischen Litteratur nach Möglichkeit benutzt werden mussten.

[5] Durch Râjendralâla Mitra, Bibl. Ind. 1892.

noch erschwerend hinzu. Von sonstigen Schriften, die Śaunaka ebenfalls wie die Bṛhaddevatà *ṛgvedaguptaye*[1] verfasst haben soll, verdienten für unsere Zwecke noch Beachtung das Ṛgvidhâna[2] und die Ârṣânukṛamaṇî. Eine solche hat Râjendralâla M. als Anhang zu seiner Ausgabe der Bṛh. Dev. p. 241 ff. publiziert, dieselbe ist aber, wie ich hier gleich bemerken will, nicht identisch mit der von Ṣaḍgurušišya gelegentlich citierten Ârṣânukramaṇî; man vgl. Ṣaḍg. zu I, 24 (p. 86 M.), 99 (p. 91), 100,[3] 105 (p. 92); II, 1 (p. 99[3]); III, 31 (p. 106), 36 (p. 106), 38 (p. 107); V, 1 (p. 113), 18 (p. 114); IX, 66 (p. 145); X, 38 (p. 151), 105 (p. 159), 115 (p. 160f.), 119 (p. 161)[4] mit Ârṣânukramaṇî (Râjendralâla M.) I, 9b u. 10, 18a, 18b u. 19, 20a; II, 1b—3a; III, 5, 8, 9; V, 1, 8a; IX, 16; X, 14a, 48b, 56a, 58b. — Śaunakas Devatânukramaṇî fehlt bisher, und das ist nach den Citaten, die wir aus derselben bei Ṣaḍg., Durga und Sâyaṇa haben, für unsere Zwecke ebenfalls sehr bedauerlich.

Ganz besondere Beachtung würde für uns aus der gelehrten Ṛgvedalitteratur noch ein Werk verdienen, wenn es wahr wäre, was Max Müller noch in der zweiten Auflage seiner grossen Ṛgvedaausgabe mit Kommentar annimmt,[5] dass Sâyaṇa aus demselben entlehnt hätte, nämlich die Nîtimañjarî. Indessen hatte schon Kielhorn längst den Satz aufgestellt,[6] dass der Verfasser derselben, Dyâ Dviveda, aus Sây.s Kommentar zum Ṛv. abgeschrieben habe, also nach der Mitte des 14. Jahrhunderts gelebt haben müsse. Auf einen Bericht Petersons,[7] wonach er in der Bibliothek des Mahârâja von Alwar eine Hs. der Nîtimañjarî gefunden habe, in der Saṃvat 1110 = 1054 a. D. als das Jahr der Vollendung des Werkes des Dyâ Dviveda bezeichnet sein soll, hat Kielhorn dann nochmals[8] erwidert, dass diese Mitteilung auf einem Irrtum beruhen müsse, und hat zum Beweise ein Specimen desselben gegeben. Wer diese Probe liest, kann kaum daran zweifeln,

[1] Siehe Müller, Hist. p. 238; Weber, I. L.G.[2] p. 36.

[2] Herausgeg. von Rudolf Meyer, Diss. Inaug., Berlin 1878.

[3] Dasselbe Citat auch bei Sây. l. c.

[4] Cf. Macdonnel p. 206.

[5] Siehe z. B. Varietas lectionis zu X, 17. 1, p. 5.

[6] Ind. Ant. 5, p. 116.

[7] Second report of operations in search of Sanskṛt Mss. p. 8.

[8] Nachrichten v. d. Kgl. Ges. d. Wissensch., Göttingen 9. 7. 1801. p. 182 ff.

dass K.s Ansicht die richtige ist. — Die Erklärung sämtlicher in dem Werke vorkommender Ṛgveda-Strophen ist wörtlich Sâyaṇas Kommentar entlehnt, die vielen Itihâsas gleichfalls, nur hat der Verfasser, wo er entsprechende bei Ṣaḍguruś. oder in der Bṛh. Dev. oder in den Brâhmaṇas vorfand, dieselben auch aus diesen Büchern nachgetragen. Fünfmal wird zudem direkt *bhâṣyam,* einmal *bhâṣyakâra* (natürlich wörtlich gleich Ṡây.'s *bhâṣyam*), zweimal auch *anukramaṇîbhâṣya* (im ersteren Falle wörtlich = Ṣaḍg., im zweiten nicht, aber wohl nur mit Ṣâyaṇa verwechselt, mit dem es sich wörtlich deckt) und einmal *anukramaṇîbhâṣyakâra* (= Ṣaḍg.) citiert.

Gleichwohl aber ist dem Werke nicht alle und jede Bedeutung abzusprechen, allein schon wegen der planmässigen Itihâsasammlung in demselben, und ich füge darum hier eine nähere Beschreibung desselben bei, da es bis jetzt noch nicht im Druck vorliegt und aus den oben erwähnten Gründen auch wohl kaum gedruckt zu werden verdient. Der Liebenswürdigkeit Prof. Kielhorns verdanke ich es, dass ich von dem in seinem Besitz befindlichen vollständigen Ms. (Kielhorn 1892. 1040) der Nîtimañjarî eine Abschrift nehmen konnte.

Das in acht Bücher (*aṣṭaka*) geteilte Werk (96 foll. gross oblong, je 14 Zeilen zu ca. 40 *akṣara,* cart. Ind.) ist eine Sammlung von Nîtiregeln (Regeln der Lebensklugheit) in Śloken, zu der der Verfasser selbst einen Prosakommentar geschrieben hat. Der Verfasser nennt sich im Eingangsvers Dyâ und *naptṛ* des Mukunda Dviveda; im Kommentar dazu giebt er folgende Genealogie: Mukunda, Atri, Lakṣmîdhara, Dyâ Dviveda; am Schlusse der einzelnen Aṣṭakas erscheint er immer unter dem Namen: Lakṣmîdharasûnu Satrayajvan Dyâ Dviveda, in der Einleitung zu 4 aber als Maḍoḍakulaja, innerhalb des Kommentars nennt er sich zumeist Dyâ.

Die Nîtiregeln sind in der Weise abgefasst, dass im ersten Pâda die eigentliche Regel gegeben wird, im zweiten ein illustrierendes Beispiel aus dem Ṛgveda. Sie zeigen sich als eine getreuliche Nachbildung der Cârucaryâ des Kṣemendra,[1] die

[1] Siehe die Ausgabe dieses Werkes in der Kâvya-Mâlâ Part II, p. 128 ff.; Peterson, Det. Report 1882—3, p. 75, 6; A. Holtzmann, Mbhâr. und seine Teile III, p. 45 f.

übrigens auch viermal citiert wird (häufig ist die eigentliche Regel, also der erste Pâda, bei beiden wörtlich gleich), nur mit dem Unterschied, dass in letzterer die Beispiele aus dem Epos genommen werden.

Die Anordnung der Regeln geschieht nach den Beispielen oder vielmehr in der Reihenfolge, wie diese Beispiele im Ṛgveda vorkommen. Mit dem Schlusse des vedischen Aṣṭaka schliesst auch das Aṣṭaka der Nîtimañjarî.

Der Kommentar giebt zuerst eine Erklärung der Regel, dann folgen gewöhnlich unter *tadartheyam ṛk* oder *tadartheyam itihâsa-* bezw. *âkhyânapûrvikâ ṛk* oder *tatpradarśanâyetihâsaḥ* die betreffende Strophe oder Strophen; dann, wenn ein Itihâsa vorliegt, dieser Itihâsa. Ist er aus einem anderen Text als Sây. oder Ṣaḍg., so wird derselbe gewöhnlich genannt, also zumeist Bṛhaddevatâ, dann aber auch Yâska, Tâṇḍayaḥ etc.;[1] dann die Anukramaṇî, häufig auch ein Citat aus dem Ṛgvidhâna; schliesslich folgt die eigentliche Erklärung der Strophe (wörtlich = Sây.).

Da der Text sehr gut erhalten ist, ist er für die Restitution anderer Texte, die minder gut überliefert sind, verwendbar; und das ist namentlich für die Bṛh. Dev. von Bedeutung, da von dieser ca. 250 Śloken in die Nîtim. übergegangen sind, Besonders deutlich tritt dieser Umstand z. B. bei der Lücke zu Tage, die in unserem Text der Bṛh. Dev. zwischen V, 110a und b anzunehmen ist.[2] Aber auch für Sâyaṇas Text ergeben sich daraus manchmal sehr glückliche Verbesserungen; so ist z. B. nach NM. fol. 61a bei Sây. zu Ṛv. VI, 52. 1 so zu verbessern:

atiyâjo nâma kaś cid ṛṣir asmâd ṛjiśvanaḥ
utkṛṣṭaḥ syâm aham itibuddhyâ devân iyâja ha |
ṛṣis tadîyaṃ yajanaṃ nirâcaṣṭâdyayâ ,na tat ‖

Ein gewisser Wert lässt sich auch, wie wir im Verlaufe der Arbeit sehen werden, den einzelnen Nîtiregeln nicht absprechen. Die Deutung, die diese Regeln einigen Ṛv-Strophen und Itihâsas geben, ist zuweilen wirklich brauchbar.

[1] Schade nur, dass die letzteren fast immer Citate sind, die sich auch bei Sây. bereits finden!

[2] Vgl. Berl. Ms. der Bṛh. Dev., Chambers 197, fol. 55; siehe unter Câyamâna Abhyâvarttin.

Mitunter sind auch, allerdings ganz vereinzelt, Itihâsas teils ausführlicher erzählt, als wir sie bei Sây., Ṣaḍg. oder sonstwo vorfinden, teils ganz neu und beweisen dadurch auch, dass Dyâ doch noch andere Quellen gehabt haben muss.[1] Einmal giebt er einen Itihâsa in Strophen, wie er selbst sagt: *nighaṇṭutaḥ samâhṛtya prayogân eva vaidikân,*[2] der zum grossen Teil in Worten abgefasst ist, die aus den Nighaṇṭus entlehnt oder sonst fremdartig sind, und den er im Unterschied von seiner sonstigen Art selbst noch erklärt. Diese Stelle ist so merkwürdig, dass sie hier am Schluss der Besprechung angefügt zu werden verdient.

NM. 5. 16, fol. 70a, b:

strîṣu nârî[3] *kâ itipraśna âha |*
ârtârte mudite prîtâ nâry arye strîṣu sâ bhavet
khinne 'smin[4] *śaśvatî khinnâ prîte prîtâptapuṃ-*
stvake

yâ nârî ‚arye' svâmini bhartari ‚aryaḥ svâmivaiśyayor' (Pâṇ. 3. 1. 103) *iti yat aryaḥ svâmî ‚ârte' duḥkhini ‚ârtâ' duḥkhitâ*[5] *tasmin mudite sati yâ ‚prîtâ' muditâ sâ strîṣu nârî bhavet ‚yataś ca nirdhâraṇam'* (Pâṇ. 2. 3. 41) *iti saptamî | anyâ na | tat śaśvatîdṛṣṭântena dṛḍhayati yathâ śaśvatî ‚asmin' bhartari ‚khinne' gatapuṃstve sati ‚khinnâ' duḥkhitâ*[6] *| ‚âptapuṃstvake' prîte sati ‚prîtâ' hṛṣṭâ tasmât sâ nârî sarvatra nigaditâ ‚śaśvatî nâry abhicakṣya'* (Ṛv. VIII, 1. 34) *iti ‚yamî nârî ca śaśvatî'* (Bṛh. Dev. 2. 85) *ceti | patnî câsyâṅgirasî śaśvatî puṃstvam upalabhyainaṃ prîtântyayâ tuṣṭâveti | tatra ṛk | ‚ánv asya sthûráṃ . . .'* Ṛv. VIII, 1. 34) *| tatretihâsaḥ*

nighaṇṭutaḥ samâhṛtya prayogân eva[7] *vaidikân |*
dṛṣṭvetihâsam aspaṣṭaṃ vispaṣṭaḥ sûcito mayâ ||
âsît playogajâ vâmo viṣṇuśagme śatârkadaḷ
bekanâṭaḥ sa menâbhût tavîṣîtakmaheḷataḥ

[1] Siehe darüber im Verlauf der Arbeit.
[2] Vgl. übrigens Kâvyâd. 1. 2.
[3] Ms. *nâri.*
[4] Ohne Sandhi.
[5] Ms. *duḥkhinî ârtâd duḥkhitâḥ.*
[6] Ms. *·tâḥ.*
[7] Ms. *aivu.*

yaḥ playogasya ‚jâḥ' putraḥ ‚vâmaḥ' praśasyaḥ âsît | kîdṛśaḥ ‚viṣṇor' yajñasya ‚śagme' karmaṇi ‚śatam' bahu ‚arkam' annaṃ[1] *dadâtîti tâdṛśaḥ | pûrvaṃ bahu yajñâdikaṃ kṛtvânnaṃ dattvâ paścât lobhena vâṇijyaṃ*[2] *cakâra | tasmât sa ‚bekanâṭaḥ' kusîdî ‚taviṣyâ' balasya*[3] *takmâpatyam iti taviṣîtakmâgniḥ tasya ‚heḷataḥ' krodhataḥ ‚menâ' strî ablût | agner balaputratvam ‚ojasà balena mathyamâno jàyate'* (Nir. 8. 2) *iti yâskât | yadâ vâṇijyam âśritaṃ tadâgniśâpena strî jâtety arthaḥ |*

kuvid bharma gṛhîtveti[4] *medhâtithir varaṃ dadau*
astûru gnâmayo râṣṭriṃs tûtujit prâpya vaitasaṃ

tato medhâtithir iti varaṃ dadau | ‚kuvid' bahu ‚bharma' hiraṇyaṃ gṛhîtvâ | iti kim he ‚râṣṭrin' îśvara tava yad[5] *‚gnâmayaḥ' strîsukham ‚uru' bahulam astu | kiṃ kṛtvâ ‚tûtujit' kṣipraṃ ‚vaitasaṃ' puṃstvaṃ prâpya*

stuhi stuhîti tuṣṭâva ṛgbhiś[6] *catasṛbhiḥ sumat*

tataḥ ‚sumat' svayaṃ ‚stuhi stuhîd ete' (Ṛv. VIII, 1. 30—33) *iti catasṛbhir ṛgbhir âtmânaṃ tuṣṭâva |*

avacâkaśad aktau sâ śepaṃ nârî ca śaśvatî
hṛṣṭâ tuṣṭâva bhartâram anv asya sthûram ity ayâ ||

śaśvatî nârî ‚aktau' râtrau bhartuḥ ‚śepaṃ' puṃstvam ‚avacâkaśat' dṛṣṭvâ ‚anv asya sthûram' (VIII, 1. 34) *ity aṇayâ hṛṣṭâ bhartâraṃ tuṣṭâva |*

tathânukramaṇîbhâṣye etc.

Zu diesen aus der Exegetenlitteratur gesammelten Materialien musste sich

2. eine Sammlung aller historisch-mythologischen Daten und Erzählungen der gesamten vedischen Litteratur mit Ausnahme des Ṛgveda gesellen. Nächst der Yajuslitteratur und Aitareya Brâhmaṇa, die uns die Erzählungen ausführlich geben, verdienten ganz besondere Aufmerksamkeit die

[1] Ms. *arko 'nnam.*
[2] Ms. *vâṇiṃ.*
[3] Ms. *takmasya.*
[4] Ms. *kuvid garbhamahîtveti.*
[5] Ms. *ye.*
[6] Ohne Sandhi.

Brâhmaṇas des Sâmaveda, weil sich in ihnen die meisten Arthavâdas, allerdings in kürzerer Form, erhalten haben. Die Thatsache, dass die einzelnen Sâmans bestimmte Namen führten, brachte es mit sich, dass sich an ihre Anführung zugleich ihre angebliche geschichtliche Entstehung, die der Anlass zu ihrer Benennung wurde, knüpfte. Zu bedauern ist, dass das Śâṭyâyana-Brâhmaṇa, das nach den wenigen Citaten, die wir von demselben bei Kâtyâyana und Sâyaṇa haben, für die Itihâsas ebenso ergiebig wie das Tâṇḍyamahâbrâhmaṇa gewesen sein muss, bisher in Indien noch nicht aufgefunden ist.

Nur geringe Ausbeute lieferten für unsere Zwecke die Âraṇyakas, abgesehen vom Taittirîya-Âr., und die Upaniṣads, obwohl gerade unter diesen die älteste didaktische Verwendung eines Itihâsastoffes — ich meine die Kaṭhopaniṣad — vorliegt; indessen konnten beide Gattungen doch neben den Sûtren bisweilen mit Erfolg herangezogen werden.

3. war zusammenzustellen, was Mahâbhârata, Râmâyaṇa Harivaṃśa und die Purâṇen an altem Itihâsamaterial bieten. Sie liefern eine geradezu unerschöpfliche Ausbeute. Von den Purâṇen verdienten das Viṣnu- und Vâyupurâṇa besondere Beachtung; zu ersterem besitzen wir glücklicherweise die Konkordanzen und vor allem einen vollständigen Index.[1] Für Mahâbhârata und Harivaṃśa ist ein guter Index leider noch immer ein pium desiderium, da sich für den von Sörensen verfassten Index zu ersterem ein Verleger noch nicht gefunden hat. Ich bin darum neben eigenen Excerpten zumeist auf die besonders in den ersten Bänden noch unzureichenden Angaben des P. W. angewiesen, und darum werden speziell auf diesem Gebiet meiner Arbeit noch viele Lücken anhaften. Ganz besonders wichtig für unsere Zwecke sind das erste, dritte und zwölfte Buch des Mahâbhârata.

Dem auf diese Weise gewonnenen Material musste

4. der Sagenstoff, der sich aus den Mantras des Rgveda selbst ergiebt, kritisch gegenübergestellt, und schliesslich

5. musste das als brauchbar Befundene bei der Interpretation dieser Mantras verwendet werden.

[1] Im Anschluss an die Übersetzung durch H. H. Wilson, 2. Ausg. in Wilson's Works, besorgt durch Fitzedward Hall, 5 Volls. in 6 Teilen, London 1864—77.

Bezüglich der Anordnung des Stoffes bemerke ich, dass ich meine Sammlungen zunächst in alphabetischer Reihenfolge der Namen der Hauptpersonen in den betreffenden Itihâsas zusammenstellte. Mit Hilfe eines sorgfältig daneben geführten Sach- und Personenindex, liess sich auf diese Weise auch die Zusammenarbeitung des Ganzen ermöglichen, aber sie hatte doch ihre Unzuträglichkeiten, indem sachlich Zusammengehöriges vielfach auseinandergerissen wurde. So habe ich denn bei der Ausarbeitung die alphabetische Reihenfolge fallen gelassen, bin aber der Anordnung der einzelnen Itihâsas unter den Hauptpersonen im wesentlichen treu geblieben. Der Personen-, Sach- und Stellenindex am Schlusse des Ganzen wird, so hoffe ich, das Werk trotzdem zu einem bequemen Nachschlagebuch machen.

Die Śârṅgas.

Die Anukramaṇî nennt zu X, 142 die Śârṅgas: Jaritṛ, Droṇa, Sârisṛkva[1] und Stambamitra als die Ṛṣis des Liedes. Jedem von ihnen werden der Reihe nach zwei Strophen in den Mund gelegt (cf. Bṛh. Dev. 8. 53). Ṣaḍgurusiṣya (Macd. p. 163) erklärt Śârṅga als Gattungsname, es bezeichne eine bestimmte Vogelart (*pakṣiviśeṣasyâkhyâ*), ebenso Sâyaṇa in der Einleitung zu X, 142. Die Ârṣânukr. 10. 73 nennt sie einfach *pakṣiṇaḥ*. In Manu 9. 23 (wo auf unsern Itihâsa angespielt wird, s. i. Verl.) schreibt Jolly gleichfalls *śârṅgî*. Medhâtithi, Govindarâja und Kullûka erklären das Wort mit *caṭakâ* ‚Sperling', was auch nach der Erzählung (s. p. 45) das Richtige zu sein scheint. Dass auch Spatzen als Ṛṣis auftreten, ist aus der Paribhâṣâ: *yasya vâkyaṃ sa ṛṣiḥ* (Anukr. 2. 4) ohne weiteres verständlich und hat z. B. in den im Netz gefangenen dichtenden Fischen VIII, 67 ein Seitenstück. Doch soll es in unserm Fall mit dem Ṛṣitum der Spatzen eine besondere Bewandtnis haben.

Zwar stellt Sâyaṇa keinen Itihâsa an die Spitze des Liedes, aber er beruft sich zu Str. 7 und 8 ausdrücklich auf einen solchen, denn er bemerkt zu 7: ‚In dieser Weise (Str. 1—6) haben Jaritṛ u.s.w. den in der Niederbrennung des Khâṇḍava-Waldes begriffenen Agni in dem Wunsche, sich zu retten, gepriesen. Jetzt bittet nun Stambamitra den Agni, anderswohin zu gehen, damit seine Wohnstätte nicht verbrannt werde.' Und zu 8: ‚auch in dieser Strophe wird auseinandergesetzt, dass seine Wohnung nicht verbrannt werden dürfe'.

[1] So zu lesen, s. i. Verlauf.

Sây. bringt also das Lied in Verbindung mit dem berühmten Brand des Khâṇḍava-Waldes, der im Mbhâr. I, Adhy. 222 bis Schluss des Parvan ausführlich geschildert wird. Und in der That wird dort als Episode eine Legende von den Śârṅgas, bezw. Śârṅgakas, das Śârṅg(ak)opâkhyânam, eingeschaltet I, 229—234. 4 (= 8334—8464). Der Inhalt dieser Episode ist in Kürze folgender: Der Ṛṣi Mandapâla war nach einem askesevollen Leben in den Manenhimmel eingegangen, fand aber dort nicht den erwarteten Lohn seiner Bussübungen. Erstaunt befragte er deswegen die Götter und erfuhr nun, dass sein Mangel an Nachkommenschaft schuld daran sei. Nun möchte er so schnell wie möglich für Nachkommenschaft sorgen, und da er weiss, dass auf Erden sich die Śârṅgakas am raschesten fortpflanzen, nimmt er die Gestalt eines Śârṅgaka an und zeugt mit Jaritâ, einem weiblichen Śârṅga-Vogel,[1] vier Söhne, die er aber verlässt, während sie sich noch im Ei befinden. Die Mutter zieht nunmehr ihre Jungen allein auf, aber noch ehe dieselben flügge geworden, bricht das grosse Waldfeuer aus. Da erinnert sich Mandapâla seiner Söhne und bittet Agni, sie zu verschonen. Agni verspricht es. Inzwischen rückt das Feuer immer näher an das Nest der Jaritâ. Die Jungen bewegen mit vieler Mühe ihre Mutter zur Flucht. Sie selbst aber beginnen, den ganz nahe gekommenen Agni zu preisen und um Erbarmen zu bitten. Agni ist darüber erfreut und verschont sie, zugleich eingedenk seines dem Mandapâla gegebenen Versprechens. Es folgt dann die Wiedervereinigung der Kinder mit ihren Eltern, die uns hier nicht weiter interessiert.

Das Preislied der vier Śârṅgas I, 232. 7—19 (= 8410—22) ist für uns von besonderem Interesse. Jeder einzelne spricht einige Strophen, zuerst Jaritâri (wie er hier heisst), dann Sârisṛkva, dann Stambamitra, schliesslich Droṇa. Vergleicht man die Mbhâr.-Strophen mit dem Liede X, 142, so fällt die Ähnlichkeit beider ins Auge. Die Lobpreisungen der ersten drei sind auch hier mehr allgemeiner Natur und stimmen im wesentlichen mit dem Inhalt von X, 142. 1—6. Man vergleiche namentlich den Anfang des Ṛv.-Liedes:

---

[1] Siehe Manu 9. 23 *śârṅgî ca mandapâlena jagâmâbhyarhaṇîyatâm* (s. o.).

ayám agne jaritã tvé abhûd ápi
sáhasaḥ sûno nahy ànyád ásty ãpyam
bhadrám hí śárma trivárûtham ásti ta
âré hiṃsânâm ápa didyúm ã kṛdhi

mit den Worten des Sârisṛkva (hier allerdings in den Mund des zweiten gelegt) I, 232. 9 f. (= 8412 f.):

mâtâ praṇaṣṭâ pitaraṃ na vidmaḥ
pakṣâ jâtâ naiva no dhûmaketo
na nas trâtâ vidyate vai tvad anyas
tasmâd asmâṃs trâhi bâlâṃs tvam agne
yad agne te śivaṃ rûpaṃ ye ca te sapta hetayaḥ
tena naḥ paripâhi tvam ârtân naḥ śaraṇaiṣiṇaḥ

Die Rede des letzten (im Mbhâr. Droṇa, Ṛv.-Anukr. Stambamitra) klingt noch mehr an Str. 7 und 8 unseres Liedes an:

7 *apäm idáṃ nyáyanaṃ samudrásya nivéśanam*
anyáṃ kṛṇuṣvetáḥ pánthâṃ téna yâhi váśâñ ánu
8 *ãyane te parãyaṇe dũrvâ rohantu puṣpíṇîḥ*
hradãś ca puṇḍárîkâṇi samudrásya gṛhã imé

vergl. mit Mbhâr. I, 232. 17—19 (= 8420—22):

tvatta etâḥ punaḥ śukra vîrudho haritacchadâḥ
jâyante puṣkariṇyaś ca subhadraś ca mahodadhiḥ
idaṃ vai sadma tigmâṃśo varuṇasya parâyaṇaṃ
śivas trâtâ bhavâsmâkaṃ mâsmân adya vinâśaya
piṅgâkṣa lohitagrîva kṛṣṇavartman hutâśana
pareṇa prehi muñcâsmân sâgarasya gṛhân iva

Oldenberg hat schon ZDMG. 39 p. 79 auf diese Episode des Mbhâr. hingewiesen, er erkennt auch die Ähnlichkeit, wenigstens der Schlussverse, an, aber er glaubt doch nicht, dass die Erzählung des Mbhâr., zur Deutung des Liedes verwendet werden darf, hält es vielmehr für wahrscheinlicher, dass dieselbe eben nur aus dem Sûkta herausgesponnen sei. O. glaubte nämlich die beiden letzten Strophen des Liedes streichen zu sollen, da sie das Anordnungsprinzip durchbrechen und sich auch metrisch von den andern abheben: 1—2 sind Jagatî, 3—6 Triṣṭubh, 7—8 aber Anuṣṭubh, (s. Prolegg. p. 248). Auch Grassmann (II, 968) und

Ludwig (IV, 422) haben die Einheitlichkeit des Liedes bestritten.

Gegenwärtig wird aber die höhere Kritik schwerlich allein auf derartige Kriterien, wie Durchbrechung des Anordnungsprinzips, Wechsel des Metrums und scheinbar zusammenhangslos nebeneinanderstehende Strophen, ein so entscheidendes Gewicht legen; man wird in diesem Fall eher anders schliessen: Weil der einheimische Kommentator in seiner Erklärung deutlich auf einen Itihâsa verweist, weil dieser Itihâsa die Einheitlichkeit des Liedes gewährleistet und dessen volles Verständnis ermöglicht, weil derselbe Itihâsa in ganz schlagender Weise sogar in Einzelheiten[1] mit dem Epos übereinstimmt, darum ist unser Lied ein wirkliches Itihâsalied und die Sage vom Khâṇḍava-Waldbrand, die also die Rahmenerzählung bildete, bereits dem Ṛgveda bekannt. Es besteht also ein natürlicher alter Zusammenhang zwischen Ṛv. und Epos, nicht aber ist die epische Erzählung ein leeres Gespinst aus einem zusammengewürfelten und darum unverständlichen Liede.

Der beste Beweis ist schliesslich die Analyse des Liedes selbst. Die erste Strophe — in dem Worte *jaritâ* finde ich einen Hinweis auf den ersten Ṛṣi — enthält neben der Bitte um Agnis Schutz auch deren Begründung: es bleibt weiter keine Zuflucht übrig! und schliesst sich somit eng an den Itihâsa an: *‚mâtâ pranaṣṭâ pitaraṃ na vidmaḥ* etc.‘ Die zweite Strophe leitet die *stuti* ein, die Agni zum Schutz bewegen soll. Str. 3—6 enthalten die eigentliche *stuti*, und es kann hier kein Zweifel sein, dass gerade das Waldfeuer geschildert wird. Die Schlussstrophen 7—8 sind Itihâsaverse im eigentlichen Sinne, indem sie den Weg weisen, auf dem die Rettung möglich sei,[2] und dadurch dem Leser oder, richtiger gesagt, dem Hörer den schliesslichen Erfolg verbürgen. So fasst es auch die einheimische Tradition auf, denn Sây. giebt den Sinn der letzten Strophe so wieder: ‚durch die Bitte um das Wachsen von Dûrvapflanzen ist für ihren Wohnsitz Kühle, durch die Bitte um einen Teich ist das Vorhandensein von Wasser zum Durststillen, durch die Bitte um das Vorhandensein von Lotos-

---

[1] *stuti* des Feuers, Rollenverteilung u. s. w.

[2] Man beachte, wie der Wechsel des Metrums dem Wechsel des Inhalts entspricht!

blüten ist das Dasein von geniessbarer Frucht u. s. w., und durch die Bitte, dass er dem Ozean als Haus dienen solle, die Unverbrennbarkeit gegeben. Dieses alles wird ausgesprochen.' Im Schluss liegt also wie so oft die Pointe.

Ludwig hat (IV, 422) schon bemerkt, dass die Schlussstrophen in mannigfacher Gestalt überliefert wurden. Er verweist auf Av. 6. 106. 1—3, TS. 4. 6. 1. 3, VS. 17. 7. Es sind auch noch die Strophen VS. 17. 4—6 = TS. 4. 6. 1. 1—3 = MS. 2. 10. 1 = Kâṭh. 17. 17 dazuzustellen,[1] wie aus der allerdings stark verderbten Stelle des Mantrârṣâdhyâya zum Kâṭhaka fol. 4b[2] zu schliessen ist. Der betreffende Passus wird so zu lesen sein: *aśmann ûrjam iti śârṅgâṇâm jaritur droṇasya sârisṛkvasya*[3] *stambamitrasya ca teṣâm ekaikam.* Das Folgende ist allerdings hoffnungslos, aber der Sinn der citierten Stelle ist klar: in dem Anuvâka *‚aśmann ûrjam'* (Kâṭh. 17. 17 = TS. 4. 6. 1 = MS. 2. 10. 1) haben die Śârṅgas Jaritṛ u. s. w. je einen (Mantra). Das wären eben die oben angeführten Strophen, für die, soviel ich weiss, Verfassernamen sonst nirgend genannt werden.

Die Verwendung dieses Liedes und derartiger Strophen im späteren Ritual[4] beruht lediglich auf Generalisierung. Die Beschwörungsworte, die sich nach der Legende in einem bestimmten Fall als wirksam erwiesen haben, sollten auch bei Späteren ihr Wunder thun und wurden so zu einer allgemein üblichen Beschwörungsformel gegen Feuersgefahr.[5]

Zur Klarstellung des oben Erörterten füge ich eine Übersetzung des Liedes bei.

---

[1] Vgl. auch Bloomfield, J. A. Ph. XI, p. 342 ff.; SBE. XLII, p. 514 u. Note.

[2] Cf. Weber, Ind. Stud. III, p. 458.

[3] Nach der übereinstimmenden Schreibung des Mbhâr., Mantrârṣ. zum Kâṭh. und Sây. ist auch in der Anukr. *sârisṛkvaḥ* zu lesen (cf. auch I^1 und I^3 bei Macd. l. c. Note 4).

[4] Vgl. Rgvidh. 4. 11. 1 *‚agnibhaye sati'*, Sây. zu AV. 6. 106 *‚gṛhâdînâm agnidâhanivṛttyartham'*, Kauś. S. 52. 5 *śamanam*, s. Bloomfield, S. B. E. XLII, p. 515.

[5] Vgl. Sây. zu Rv. I, 50. 11: *yasmâd anena ṭṛcena* (11—13) *ṭṛagdoṣaśântaye praskaṇvaḥ sûryam astaut tena ṭṛcena stutaḥ sûryas tam ṛṣiṃ rogân niragamayat tasmâd idânîm api rogaśântaye 'nena ṭṛcena sûrya upâsanîyaḥ tad uktaṃ śaunakena udyann adya* (I, 50. 11) *iti mantro 'yaṃ sauraḥ pâpapraṇâśanaḥ rogaghnaś ca viṣaghnaś ca bhuktimuktiphalapradaḥ* (wo? cfr. Rgvidh. I, 19. 1 ff.; Bṛh. Dev. 3. 111 b, 112) *iti.*

1. (Jaritṛ spricht:) Jaritṛ (der Sänger) hier hat sich in deinen Schutz begeben, Agni, denn es giebt keine andere Freundschaft,[1] o Sohn der Kraft; heilbringend, dreifach schützend ist ja dein Schirm. Halte fern dein vernichtendes[2] Geschoss!

2. Dein, des Hungrigen Heimat, ist das Wasser,[3] seitwärts gleichsam fällst du alle Geschöpfe an.[4] Mögen unsere Rosse, (nämlich) unsere Lieder, gewinnen, mögen sie (schützend uns) vorangehen, wie ein Hirt in eigener Person[5] (seiner Herde vorangeht).

3. (Droṇa:) Oder auch: du machst einen Bogen, Agni, während du das viele Gras verzehrst,[6] o Mächtiger: es giebt ja auch Lücken zwischen Saatfeldern;[7] mögen wir nicht deine starke Waffe erzürnen.

4. Während du verzehrend über Höhen und Tiefen gehst, läufst du auseinander wie ein beutegieriges[8] Heer, wenn der Wind hinter deiner Flamme herbläst, rasierst du die Lande wie ein Bartscherer den Bart.

5. (Sârisṛkva:) Man sieht seine Kolonnen, sein Aufmarsch ist einer, (aber) seine Wagen sind viele, wenn du, o Agni, die Arme anschmiegend, niedergebeugt über die daliegende Erde dich hinbewegst.[9]

---

[1] = Freund; Wortspiel mit *ápi* und *ắpyam*.

[2] *hiṃsânâm* Particip (mit Grassmann), Accent wie *indhâna;* die Regel ist allerdings *rucânâ, tuñjânâ*.

[3] Cf. Ved. Stud. II, 68, 271.

[4] ? s. Ved. Stud. III, 29; Sây. erklärt *sâcîva* (Pp. *sâcî-iva*) mit *saciva iva* (cf. die *sâcâyaḥ*, Śatp. Br. 3. 4. 1. 8) und entsprechend *ny ṛñjase* mit *prasâdhayasi vaśîkaroṣîty arthaḥ;* danach wäre etwa so zu übersetzen: wie ein Minister verfügst du über alle Wesen.

[5] *tmánâ* = kl. Skr. *svayam*, cf. Nala 1. 4 *sâkṣâd iva manuḥ svayam*.

[6] i. e. du hast ja auch so reichlich zu fressen.

[7] s. Vedische Studien II, 207; der Sinn ist: so wie es Lücken zwischen Saatfeldern giebt.

[8] *pragardhinîva sénâ*, Sây.: *pararâṣṭraṃ gacchato râjñaḥ senâ tatratyaṃ dhanajâtam abhikâṅkṣamâṇetas tataḥ saṅghaśo yâti tadvat*.

[9] Agni ist hier der *bhûpati*, der Gemahl der Erde; die beiden letzten Pâdas sind erotisch gehalten, während die beiden ersten eng an das militärische Bild von Str. 4 anknüpfen.

6. Aufwallen soll deine Wut, deine Glut und deine Lohen, wenn du dein Werk thust, o Agni; richte dich auf (und) wachsend[1] beuge dich (dann wieder) nieder: alle Vasus sollen sich heute dir ehrfürchtig nahen.

7. (Stambamitra:) Diese Stätte sei für dich ein Wasserbecken, eine Stelle (Stätte) des Ozeans, einen andern Weg als diesen nimm, auf dem geh nach deinem Belieben.

8. Auf deinem Herweg und Hinweg mögen blühende Dûrva-Gräser wachsen, Teiche und Lotosblumen erstehen, dies möge eine Stätte des Ozeans sein.[2]

Śyâvâśva Âtreya.

Śyâvâśva aus Atris Geschlecht ist nach der Anukr. der Ṛṣi von V, 52—61, 81, 82, VIII, 35—38, IX, 32. Genannt wird er im Ṛv. ausdrücklich: V, 52. 1, 61. 5, 9,[3] 81. 5; VIII, 35. 19, 36. 7, 37. 7, 38. 8, an den Stellen des achten Maṇḍalas immer neben Atri.

An den Namen des Śy. knüpft die einheimische Tradition eine der schönsten Legenden. Sie wird zu V, 61 überliefert und liegt in verschiedenen Fassungen vor.

Die Anukr. bemerkt zu V, 61:

‚śyâvâśvo 'tra vaidadaśvî tarantapurumîḷhau dâlbhyaṃ rathavîtiṃ marutaś ca dânatuṣṭaḥ praśaśaṃsa buddhvâ ca tarantamahiṣîṃ śaśîyasîm‘, was Ṣaḍg. (Macd. p. 117 f.) folgendermassen erläutert: ‚in diesem Liede ist Śyâvâśva der Ṛṣi. Er pries die beiden Söhne des Königs Vidadaśva, nämlich den König[4] Taranta und den König Purumîḷha, als dritten Rathavîti, den Sohn des Königs Dalbha, ferner die Maruts, die ihm ihren Rukma-Schmuck geschenkt hatten, erfreut über das Geschenk. Schliesslich pries er auch die Hauptgemahlin des Taranta Vaidadaśvi, die zugleich mit ihm zur Königin gesalbt war, Namens Śaśîyasî, die er zuerst

---

[1] Durch das Hochspringen.

[2] *‚yathâ samudravâsabhûmiḥ kadâcid api na dahyate evaṃ kadâcid apy asmat sthânaṃ na dahyatâm ity arthaḥ‘,* Sây. s. oben p. 44.

[3] Hier nur Śyâva, doch ist dies sicher mit Sây. nur Kurzname für Śyâvâśva

[4] Cf. die Paribhâṣâ (Anukr. 2. 23): *râjñâṃ ca dânastutayaḥ.*

vergessen hatte, deren er sich aber nachher erinnerte. Śaśîyasî hatte nämlich dem Śyâvâśva viele Gaben geschenkt.'

Ṣaḍg. teilt uns weiter mit, dass Kâtyâyana diese Angaben gemacht habe, ‚um den auf den in Rede stehenden Śyâvâśva bezüglichen Itihâsa anzudeuten', und ‚zur Klarstellung' lässt er gleich den Itihâsa selbst folgen (s. Macd. p. 118—122). Derselbe umfasst 37 Śloken, die im wesentlichen mit Bṛh. Dev. 5. 49—78 übereinstimmen,[1] und die sich auch in der Nîtimañjarî[2] bruchstückweise wiederfinden; der Schluss steht auch bei Sây. zu V, 61. 17—19.[3]

Der Itihâsa lautet:[4] Es war einmal ein königlicher Weiser, Rathavîti Dâlbhya,[5] der wollte ein Opfer veranstalten. Er ging darum zu Atri,[6] gab ihm gute Worte und erbat sich, sich selbst und sein Vorhaben nennend, höflichst den Ṛṣi Arcanânas, einen Sohn des Atri, zum *ṛtvij*. Dieser begab sich samt seinem Sohne zum Könige, um das Opfer erfolgreich zu machen. Auch des Atrisohnes Arcanânas Sohn Śyâvâśva war in sämtlichen Veden mit den Aṅgas und Upâṅgas von seinem Vater unterrichtet worden. Angelangt, unternahm Arc. voller Freude mit seinem Sohn für den König das Opfer. Als nun das Opfer vollzogen war, sah er die herrliche Tochter des Königs, und es kam ihm der Gedanke: die Prinzessin müsste meine Schwiegertochter werden! Śyâv. verliebte sich auch sogleich in sie. Und so sprach er[7] zum Opferherrn: ‚tritt in eine Verbindung mit mir, o König!' Der König war bereit, dem Śyâv. seine Tochter zu geben, und sprach zu seiner Gemahlin: ‚Was ist deine Meinung?[8] ich möchte nämlich dem Śyâv.

---

[1] Ṣaḍg. nennt selbst Śaunakas Bṛh. Dev. am Schlusse als seine Quelle.

[2] Citate aus NM. nach dem oben p. 38 ff. besprochenen Ms. Kielhorn 1892, 1040.

[3] Das gegenseitige Verhältnis zwischen Bṛh. Dev. und Ṣaḍg., NM. und Sây. ist wie folgt:

Bṛh. Dev. 5. 49—78 = Ṣaḍg. 1—32;
49—63a, 66b—68, 70b, 71a in NM. 4. 5 (fol. 53);
71b, 73a, 74bc—77 in NM. 4. 8 (fol. 55a);
73b, 74a in NM. 4. 9 (fol. 55b);
71b—73a, 74bc—77 bei Sây. V, 61. 17 (= NM.);
73b, 74a bei Sây. V, 61. 19 (= NM.).

[4] Vgl. auch Weber, Episches im vedischen Ritual, Sb. B. A. 1891, p. 792.

[5] Dârbhya, Bṛh. Dev.

[6] Lies *râjâtrim* (so Ṣaḍg.) statt *râjarṣir* (Bṛh. Dev.), *râjarṣim* (NM.).

[7] Sc. Arcanânas.

[8] Lies *kiṃ te matam*, so Ṣaḍg., NM.; *kiṃ te putrîm*, Bṛh. Dev.

das Mädchen geben, der Enkel des Atri wäre kein geringer Schwiegersohn für uns!'[1] Sie aber sprach zum König: ‚ich stamme aus einem königlichen Ṛṣi-Geschlecht, einer, der kein Ṛṣi ist, darf darum auch nicht unser Schwiegersohn werden, denn jener hat noch keine Lieder gedichtet. Nur einem Ṛṣi werde die Tochter gegeben, damit sie die Mutter des Veda werde,[1] weil man nur den Ṛṣi,[2] der Lieder gedichtet hat, für den Vater des Veda hält.' Als der König diese ihre Rede gehört hatte, gab er dem Muni die abschlägige Antwort:[3] ‚einer, der kein Ṛṣi ist, kann nicht unser Schwiegersohn werden'. Da das Opfer vollzogen war, kehrte der von jenem abgewiesene Ṛṣi nach Hause zurück, nicht aber das Herz des Śyâv., das blieb bei dem Mädchen.[4] Auf dem Heimgange indessen traf Arcanânas mit seinem Sohn zwei Könige, die Opferherren von ihm gewesen waren, den Taranta und Purumiḷha, und er zeigte ihnen seinen Sohn. Die beiden Könige, die Söhne des Vidadaśva, bezeugten den beiden ihre Verehrung. Daselbst war auch die Gemahlin des Taranta, Śaśîyasî geheissen; dieser zeigte der Grosskönig den Sohn des Ṛṣi,[5] und mit Tarantas Einwilligung beschenkte Śaśîyasî den Śyâv. mit vielem Gut, bestehend in Ziegen, Schafen, Rindern und Rossen.[6] Nach der Ehrung durch die beiden Opferherren gingen Vater und Sohn in ihre Einsiedelei zu Atri und begrüssten Atri, den glanzreichen, grossen Ṛṣi. — Dem Śyâv. aber kam es nicht aus dem Sinn: ‚weil ich noch kein Lied gedichtet habe, darum habe ich, wie schade! das wunderschöne Mädchen nicht erhalten. Wenn ich doch auch ein Dichter wäre, meine Freude würde gross sein!' Während er so im Walde grübelte, erschien ihm die Schar der Maruts.[7] Er

[1] Bṛh. Dev. nach Ṣaḍg. zu verbessern.

[2] Lies bei Ṣaḍg. *ṛṣiṃ*.

[3] ‚Als sich der König mit seiner Gemahlin beraten hatte, giebt er ihm die abschlägige Antwort.' Bṛh. Dev.

[4] Ṣaḍg. fügt an dieser Stelle noch folgenden Halbvers ein, der mit Recht in Bṛh. Dev. und NM. fehlt: ‚auch der König kehrte, nachdem ihm jener Lebewohl gesagt hatte, wieder in seinen Palast zurück.'

[5] Der Text Ṣaḍg.'s weicht hier erheblich von dem der Bṛh. Dev. = NM. ab, der Inhalt ist indessen der gleiche: Bṛh. Dev. 60a natürlich *tatas tu tau* zu lesen.

[6] Lies *ajâvikaṃ gavâśvaṃ ca śyâvâśvâya śaśîyasî.*

[7] Die Verse 16b—19a = Bṛh. Dev. 63b—66a fehlen NM. und in einem Teil der Bṛh. Dev.-Mss., s. Ausgabe l. c. Note 6.

sah sie seitwärts stehen, alle von gleicher Gestalt, vornehm, von gleichem Alter, die Brust mit dem Rukma geschmückt, menschenähnlich. 'Voll Staunen[1] fragte er sie in den vier Strophen: ‚wer seid ihr Männer' (V, 61. 1—4).[2] Darauf erkannte er sie als Götter, als die Maruts, die Söhne Rudras, und er pries sie nun als solche mit den sechs Strophen: ‚die da reiten' (V, 61. 11—16).[3] Der Ṛṣi hielt es nämlich für ein arges Versehen seinerseits, dass er sie nicht sogleich gepriesen, nachdem er sie gesehen,[4] sie vielmehr erst gefragt hatte: ‚wer seid ihr Männer?' Da nahmen die Maruts die Rukmas von ihrer Brust, hingen sie ihm um den Hals und fuhren dann vor seinen Augen gen Himmel.[5] Als die Maruts gegangen waren, da wandte sich der ruhmreiche Śyâvâśva[6] in seinen Gedanken zu Rathavîtis Tochter, und in der Absicht, dem Rathavîti zu melden, dass er nunmehr Ṛṣi geworden sei,[7] beauftragte er die Nacht als Botin mit den beiden Strophen: ‚dies mein Preislied' (V, 61. 17—18). Du kennst, hellstrahlende Nacht, meine schlaflosen Nächte; melde der Gemahlin des Rathavîti, dass ich ein Lied gedichtet habe.'[8] Da die Nacht den Rathavîti nicht sah,[9] sagte er, jenen mit dem Seherauge erblickend: ‚er wohnt am lieblichen

[1] Der Avagraha vor *vismito* bei Ṣadg. (Macd.) ist natürlich zu streichen und für *'pasyat* ist *'prchat* zu lesen, cf. ibid. Note 7.

[2] Bṛh. Dev. 5. 67 b, 68 a und NM. lesen statt der letzten Zeile: *tâṃs tulyavayaso dṛṣṭvâ devân puruṣavigrahân śyâvâśvo vismito 'pṛcchat ke ṣṭheti marutas tadâ*

[3] Bei Ṣadg. 21 b nach Bṛh. Dev. 5. 69 a (fehlt NM.) zu verbessern: *ya îṃ vahanta ityṛgbhiḥ ṣaḍbhis tuṣṭâva tâṃs tathâ.*

[4] Bei Ṣadg. 22 b *yan na dṛṣṭvaiva* zu lesen.

[5] Bṛh. Dev. 5. 70 b, 71 a, NM. und Macd. l. c. Note 15 und 18 lesen statt dessen: *stutâḥ stutyânayâ prîtâ gacchantaḥ pṛśnimâtaraḥ avamucya svavakṣobhyo rukmaṃ tasmai tadâ daduḥ*

[6] Sây. V, 61. 17 — NM. fügen hier noch folgenden Halbvers ein: *prâdurbhûtârṣam âtmânaṃ jñâtvâtrikulanandanaḥ* (so natürlich bei Müller zu verbessern: ‚die Freude des Atrigeschlechtes').

[7] *ṛṣitvam âtmanas tatra vivakṣû ra·* Ṣadg. 25 a, *sa sadya ṛṣir* (sic!) *âtmânaṃ vivakṣû ra·* (bezw. *pravakṣyan ra·*) Bṛh. Dev. 5. 72 b, *sa satyam ṛṣim âtmânaṃ pravakṣyan ra·* Sây. = NM.

[8] Diese Strophe fehlt Bṛh. Dev., Sây. und NM.

[9] Statt *apaśyantaṃ* Ṣadg. 27 a, *tapaśyantaṃ* Bṛh. Dev. 5. 73 (so auch Sây. V. 61. 19, NM. 4. 9 (fol. 55 b, siehe im Verlauf!) lies: *apaśyantîṃ* sc. *râtrim* cf. Bṛh. Dev. l. c. Note 11, Berl. Ms. d. Bṛh. Dev. (B.) fol. 52 a.

Abhang des Himavat' (V, 61. 19). Auf Geheiss der Nacht ging der Dalbhasohn, nachdem er den Auftrag des Ṛṣi vernommen hatte, mit seiner Tochter zu Arcanânas, und dessen Füsse umfassend, sich demütig verneigend und die Hände faltend, nannte er seinen Namen: ‚ich bin Rathavîti, Dalbhas Sohn; verzeih, Erhabener, dass ich dich vordem, als du eine Familienverbindung mit mir wünschtest, abwies,[1] Verehrung dir, zürne mir nicht darum.[2] Du bist, Erhabener,[3] der Sohn eines Ṛṣi, bist selbst ein Ṛṣi und bist auch der Vater eines Ṛṣi, wohlan, nimm diese als deine Schwiegertochter an.' So sprach er zu ihm.[4] Und nachdem er zuvor dem Sohn des Atri das Ehrenfussbad und die Honigspeise und hundert Rosse als Hochzeitsgeschenk[5] für den Bräutigam gereicht hatte, gab er seine Tochter dem Śyâvâśva.[6] Als Atri seinen Enkel mit dem Rukma-Schmuck geziert sah, war er sehr erfreut und sprach: ‚gross ist die Gnade der Marut's'. Und von nun ab achtete er ihn hoch wie seinen Sohn. — Nachdem Śyâvâśva geheiratet hatte, pries er die vielen, die seine Wohlthäter gewesen waren. Danach sind, da in Form einer Frage das Lob der Marut ausgesprochen wird, sie die Gottheit in den vier Strophen: ‚wer seid ihr?' (1—4); auch in den sechs Strophen ‚die da' (11—16) werden dieselben gepriesen. In den vier Strophen ‚sie schenkte mir Rosse' (5—8) wird die Gemahlin des Taranta gepriesen, in der Strophe ‚sie auch wies mir' (9) Purumîḷha, in der Strophe ‚der mir' (10) Taranta. In den drei Strophen ‚diesen meinen' (17—19) schliesslich wird Rathavîti Dâlbhya gepriesen. Diese Geschichte aber wird von Śaunaka in der Bṛhaddevatâ erzählt.

[1] Lies *pratyâcakṣi*, Bṛh. Dev. 76a.

[2] Lies *krudhaḥ*, Bṛh. Dev.

[3] Bei Sây. V, 61. 17 *bhagavann* zu verbessern.

[4] Hiermit schliesst bei Sây. die Erzählung; die bei Sây. noch folgenden Strophen stammen aus der andern Version, s. im Verlauf.

[5] Statt *śuklam* ist *śulkam* zu lesen, *padyârghya* und *madhuparka* bezeichnen in diesem Fall die besonderen Ehrungen für den Bräutigam, s. Apte unter *madhuparka* 1.

[6] Bṛh. Dev. 78 liest statt des letzten Verses: *pâdyârghyamadhuparkais ca pûjayitvâtha taṃ nṛpaḥ śuklam* (s. vorige Note) *aśvaśataṃ dattvâ anujajñe gṛhân prati* | und beschliesst dann die Geschichte mit der Str. 79: *śaśîyasîṃ tarantaṃ ca purumîḷhaṃ ca pârthivam ṣaḍbhiḥ sanad iti stutvâ jagâmarṣir api kṣayaṃ* ‚Nachdem der Ṛṣi noch Śaśîyasî und König Taranta und Purumîḷha mit den sechs Strophen ‚sie schenkte' (V, 61. 5—10) gepriesen hatte, ging er ebenfalls nach Hause.'

In anderer Fassung findet sich diese Legende bei Sây. in seiner Einleitung zu V, 61.[1] Sie ist hier künstlerischer ausgestaltet, wie der Übergang von Śloka in die epische Triṣṭubh (Upajâti) von Str. 10 ab zeigt. Zu derselben Fassung gehörten wohl noch die Triṣṭubhstrophen, die Sây. hinter dem Bṛh. Dev.-Citat zu Str. 17 giebt (s. oben). Auch die Sâyaṇa-Fassung der Legende ist in die NM. übergegangen.[2] Im wesentlichen decken sich die Bṛh. Dev. = Ṣadg. = NM.[2]-Version einerseits und die Sây. = NM.[1]-Version andererseits. Indessen ist die Situation in der letzteren in einigen Punkten verändert. Da sie für die Erklärung nicht unwesentlich ist, so lasse ich eine kurze Inhaltsangabe folgen:

Arcanânas, Sohn des Atri, celebriert im Namen des Rathaviti Dâlbhya ein Opfer und bemerkt dabei dessen Tochter, die er für seinen Sohn Śyâvâśva zur Gattin begehrt. Der König wäre wohl einverstanden, muss aber auf Wunsch der Königin, die einem, der kein Ṛṣi ist, ihre Tochter nicht geben will, den Arcanânas abweisen. Śyâvâśva unterzieht sich nun strenger Askese in der Hoffnung, dadurch die Tochter des Rathavîti zu gewinnen. Als entsagender Brahmanenschüler zieht er bettelnd umher. Bei dieser Gelegenheit begegnet er der edlen Gattin des Taranta, der Śaśîyasî. Sie beschenkt ihn mit Erlaubnis ihres Gatten, der ihn ebenfalls beschenkt, ihm ausserdem anrät, er möge auch seinen (Tarantas) jüngeren Bruder Purumîḷha aufsuchen, der würde ihn gleichfalls gut aufnehmen.[3] Die Königin selbst zeigt ihm den Weg, und er macht sich auf zu Purumîḷha. Als er etwa die Hälfte des Weges zurückgelegt hat, begegnen ihm plötzlich die Maruts. Ganz erschrocken preist er dieselben. Erfreut darüber gewähren sie ihm alle seine Wünsche. ‚Bei dieser Gelegenheit ward' — und damit beschliesst Sây. seine Einleitung[4] — ‚Śyâvâśva zum Ṛṣi und Liederdichter. Dem (nunmehrigen) Liederdichter, der noch zu Purumîḷha gegangen war und auch von ihm hundert Kühe erhalten hatte,[5] gab der

[1] *atrâścaryaṃ purâvṛttam âhur âgamapâragâḥ.*

[2] NM. 4. 5 (fol. 52, vor der Bṛh. Dev.-Version!).

[3] Hier Triṣṭubh.

[4] Nunmehr wieder in Śloken.

[5] Der Text ist unsicher; ich schlage folgende Lesart vor (s. Müller, Var. Lect.): *purumîḷhagṛhaṃ gatvâ bhûyo labdhvâ gavâṃ śatam.*

Darbhasohn auf Geheiss der Nacht[1] seine Tochter zur Frau. All' die Gaben, die ihm die erfreuten Purumîḷha, Taranta und dessen Gemahlin Śaśîyasî, die sieben Scharen der Maruts und 'Rathavîti Dârbhya geschenkt hatten, werden hier in dem Liede ‚wer seid ihr?' gepriesen.' — Die Angaben Sây.'s zu Str. 17, die sich im Anfange selbst als Citat aus der Bṛh. Dev. ankündigen,[2] haben, soweit sie daraus stammen, bereits oben ihre Erledigung gefunden.[3] Sie schliessen mit der Bitte Rathavîtis an Arcanânas, er möge doch seine Tochter als Schwiegertochter annehmen. Bei Sây. folgt aber noch (wieder in Triṣṭubh[4]): ‚Der König übergab ihm (dem Arcanânas) hundert Rosse und seine schön geschmückte Tochter als Schwiegertochter. [Zur Zeit der Hochzeit der Tochter aber schenkte der Fürst nochmals hundert Rosse, tausend[5]] tausend Kühe und viele andere Schätze, alsdann aber ging er in den Wald, um Askese zu üben. Diesen Rathavîti (s. Sây. zu Str. 19), der nach Verheiratung seiner Tochter und Erledigung seiner Angelegenheiten in den Wald gegangen war, sah Śyâvâśva mit Seherblick, wie er Askese übte, und er sprach, ‚er wohnt am lieblichen Abhang des Himavat'.[6]

Ein Vorzug der Sây.-Version, rein äusserlich betrachtet, ist der, dass sie die Beschenkung des Śyâvâśva durch Taranta etc. und die Begegnung mit den Maruts in näheren Zusammenhang bringt, während in der Bṛh. Dev.-Version beide Ereignisse ganz zusammenhanglos nebeneinanderstehen. Befremdend müss dagegen die Auffassung der letzten Strophe in der Sây.-Version erscheinen. Sie passt in der Bṛh. Dev. so schön in den Zusammenhang, wird aber bei Sâyaṇa vollkommen herausgerissen, aber, wie ich glaube, nur durch einen Irrtum Sâyaṇas. Die Schuld daran trägt nämlich

[1] Lies *râtryâ* statt des von M. Müller konjizierten *râjñyâ*.

[2] *saṃpannarṣibhâvasya śyâvâśvasyârcanânasaḥ*
rathavîtisutâyâś ca vivâhaṃ śaunako 'bravît

[3] Stehen auch mit Sây.'s einleitender Strophe in NM. 5. 8 (fol. 55a) zu Strophe 17.

[4] Auch in NM. 5. 9 (fol. 55b); hier aber bezeichnenderweise erst zu Str. 19, die Verse Sây.'s zu Str. 19 schliessen sich unmittelbar daran.

[5] Der Halbvers hat hier gar keinen Sinn, er fehlt mit Recht in NM.; — wozu gehört *sahasram*? wohl ebenfalls nur irrtümlich durch das Folgende veranlasst.

[6] Die letzte Strophe wieder aus Bṛh. Dev.; s. im Verlauf.

die schon zu Sâyaṇas Zeit vorhandene Korruptel der Bṛh. Dev.: *tapasyantam.*[1] Sây.'s Quelle schloss sicherlich mit dem Halbvers (s. zu 17):

gavâṃ sahasraṃ vasu ca prabhûtaṃ
taptuṃ tapo 'nte 'tha vanaṃ jagâma

Da er nun aber in der Bṛh. Dev. für die letzte Strophe von V, 61 folgende Lesart vorfand:

rathavîtiṃ tapasyantaṃ sampreksyârṣeṇa cakṣuṣâ |
ramye himavataḥ pṛṣṭha eṣa kṣetîti câbravît

so konstruierte er sich aus dem *tapasyantam* noch eine Fortsetzung seiner Version, und er fügte darum einfach mit einem verbindenden Vers den Bṛh. Dev.-Schluss an:

kanyâṃ dattvâ kṛtârthaṃ taṃ śyâvâśvo 'tha vanaṃ gataṃ
rathavîtiṃ tapasyantaṃ etc.

Die Version, der Sâyaṇa folgt, bildet eine zusammenhängende, abgerundete Legende und diese wieder das einheitliche Band für die scheinbar bunt zusammengewürfelten Strophen des Rv.-Liedes (cf. Grassmann I, p. 543 [415], Oldenberg p. 198f., M. Müller, S.B.E. XXXII, p. 358). Das Lied führt gleich in die Mitte und den Höhepunkt des Itihâsas. Dem Śyâvâśva, der sich auf dem Weg zu Purumîḷha befindet, treten plötzlich die Maruts entgegen. Er erkennt sie nicht und fragt erstaunt:

1. Was für ganz vornehme Herren seid ihr Männer, die ihr einer nach dem andern[2] aus weitester Ferne hierhergekommen seid?

Sie ziehen mit grosser Schnelligkeit an ihm vorüber, nach ihrem Gebaren scheinen sie zu Pferde zu sein, aber Śyâvâśva sieht weder Pferd noch Zügel, er fragt deshalb verwundert:

2. Wo sind eure Rosse, wo eure Zügel? wie habt ihr das fertiggebracht? auf welche Weise seid ihr gekommen? (Man sieht doch) den Sattel![3] (Man sieht doch) die Trense![4]

[1] Für *apaśyantîm* s. oben p. 53 Note 9.

[2] *éka-ekaḥ* = klass. *ekaika(śaḥ)*.

[3] *paryâṇaṃ tatra dṛśyate*, Sây.

[4] Wörtlich Nasenknebel; *palâyanapratibandhakâri pasor* (ob *pâśo* zu lesen?) *nâsikayor dṛśyate*, Sây.: also Trense oder eventuell auch Kandare.

3. (Man sieht) die Peitsche an ihrer Hüfte,[1] und die Schenkel halten die Männer gespreizt wie Weiber beim Beischlaf.[2]

So plötzlich die seltsame Schar gekommen, so schnell scheint sie wieder von dannen eilen zu wollen.[3] Śyâvâśva bemerkt das mit Befremden:

4. Ihr geht fort, ihr Helden, ihr Jünglinge, mit der schönen Frau (bei euch[4]), als ob ihr euch am Feuer verbrannt hättet.[5]

In dem Wunsche, die Männer festzuhalten, und dem Gedanken an eine andere schöne Frau, die ihn erst unlängst reichlich beschenkt hat, und von der er soeben kommt, erzählt er ihnen nun seine Erlebnisse:

5. Es schenkte mir Ross- und Rinderherde und hundert Schafe jene, die dem von Śyâvâśva gepriesenen Helden ihren Arm unterlegt.[6]

6. Und besser als ein Mann, der nicht an die Götter denkt und keine Gaben spendet, ist die eine, die Frau, Śaśîyasî,

7. die ausfindig macht den Hungrigen, den Dürstenden, den Bedürftigen[7] und auf die Götter ihren Sinn richtet.

8.[8] Und der andere, der Mann, wird, wenn ich ihn

---

[1] *jaghâne cóḍaḥ* muss natürlich dem *pṛṣṭhé sádaḥ, nasór yámaḥ* entsprechen; *aśvânâṃ hantavyapradeśe prerikâ kaśâ arâgrakâṣṭhaviśeṣo vâ vartate,* Sây.; wir würden also mit ‚Sporen' dem Sinne nach das Richtige treffen.

[2] *saṃgamasamaye,* Sây.

[3] *kaśâtâḍanâdilińgena jigamiṣûn matvâ brûte,* Sây.

[4] Die Rodasî; *jâni* nach Pân. 5. 4. 134.

[5] *agnitápaḥ* ἁπ. λεγ., *agninâ taptâs tâmrâdayo yathâ dîptâs tadvat pradîptâ bhavatha | athavâgnitaptâ dagdhadehâ yathâ palâyante tathâ bhavatheti,* Sây.

[6] i. e. die dem Taranta eine zärtliche Gattin ist.

[7] Wörtlich den Bittsteller; wohl prägnant den, der auch verdient, dass ihm seine Bitte gewährt wird, den würdigen Bettler.

[8] Die Strophe ist, da 9 wieder von Śaśîyasî handelt, gewissermassen als Parenthese zu fassen, der Dichter will auch dem Gatten der Śaśîyasî gerecht werden. Bau, Anreihung und Metrum der Strophen zeigen deutlich, dass Śyâv. in der Dichtkunst noch auf recht schwachen Füssen steht.

nicht preise, ein Geizhals heissen,[1] an Wert[2] kommt er ihr gleich.

9. Und die junge Frau hat freudig mir, ‚ihrem Śyâva',[3] den Weg angegeben; meine Füchse griffen aus[4] zu Puruṃîḷha, dem Weisen, von bleibendem Ruhme,

10. der mir hundert Kühe geben soll wie der (andere) Vidadaśvasohn, wie Taranta mit Freigebigkeit.

Erst jetzt, nach Beendigung seiner Geschichte, werden dem Dichter die *liṅgâni*[5] der vor ihm erschienenen Männer klar, er erkennt in ihnen die Maruts (11—13):

11. Die da auf raschen Rossen reiten, die den berauschenden Trank trinken, die haben sich hier einen guten Namen gemacht (ein gutes Werk gethan).

12. Durch deren Pracht Himmel und Erde[6] noch mehr (glänzen),[7] wenn sie auf ihrem Gefährt erstrahlen wie der Goldschmuck[8] oben am Himmel,

13. das ist die Schar der Maruts, die jugendliche, mit dem ungestümen Gefährt, die tadellose, die geputzt fahrende, die unwiderstehliche.

Bei seiner *stuti* kommt dem Dichter der Gedanke: die Maruts werden mir zürnen, dass ich sie nicht sofort erkannt habe; er entschuldigt sich also bei ihnen (14), schliesst aber dann seine *stuti* nach bekannter Schablone mit der Bitte um Belohnung (15 und 16).

14. Wer weiss denn gleich von ihnen, wo die Schüttler sich ergötzen, die edlen, fleckenlosen?!

[1] So zu konstruieren: *nemaḥ pumân astuto bruve iti: paṇiḥ.*

[2] Über *vaira* s. Roth, ZDMG. 41, p. 673 f.

[3] Koseform für Śyâvâśva, s. oben p. 50 Note 3.

[4] *vi yematuḥ* bezeichnenderweise Perfekt neben *arapat* in Pâda a.

[5] Cf. Nala 5. 13; *idânim maruta evaita iti niścitya janaprasiddhair mahâtmyaiḥ stauti,* Sây. zu Str. 11; vielleicht giebt aber V, 53. 3 die richtige Situation, s. unten p. 61 Note 2.

[6] Ob hier nicht ursprünglich *rodasî* gestanden haben wird? S. oben p. 58 Note 4.

[7] Sây. suppliert aus *ádhi* ein Verb und übersetzt *adhiṣṭhite bhavataḥ,* ich vermute, dass vielmehr *vibhrâjete* zu ergänzen ist, cf. I, 188. 6 *á dhi śriyẫ virẫjataḥ.*

[8] *rukmáḥ* ist hier zweifellos doppelsinnig gebraucht, denn *rukma* ist speziell die Bezeichnung des Schmuckes der Maruts, cf. auch VIII, 20. 11 *vi bhrâjante rukmẫsaḥ.*

15. Ihr seid, ihr Preislustigen, (ihr Götter,) dem Sterblichen Führer so recht nach Wunsch,[1] Hörer, so oft er ruft;

16. so wendet uns zu die begehrenswerten Schätze, die ihr viel Gold besitzt,[2] die ihr die Feinde abwehrt, ihr Opferwürdigen!

Die Maruts willfahren dem Wunsche des Dichters, sie beschenken ihn reichlich und verlassen ihn dann. Der Dichter ist nun ein Ṛṣi geworden und hat damit die von Rathavîti gestellte Bedingung erfüllt. Er bittet daher die Nacht, die inzwischen hereingebrochen ist, für ihn als Botin zu Rathavîti zu gehen und die Werbung um dessen Tochter zu erneuern (17—18):

17. Diesen meinen Stoma, o Nacht, bringe hin zu dem Darbhasohn, mein Lied, o Göttin, (überbringe ihm so sicher) wie ein Wagenlenker;

18. und du sollst also sprechen bei Rathavîti, der das Somaopfer vollzogen hat: meine Liebe hat nicht aufgehört.

Damit die Nacht den König nicht verfehle — er hat augenblicklich (so dürfen wir wohl abweichend von dem Itihâsa annehmen) seine Sommerresidenz an den Abhängen des Himâlaya aufgeschlagen —, beschreibt er ihr schliesslich noch dessen Wohnort:

19. Rathavîti, der freigebige, weilt dort an den Gomatîs, fern am Abhang des Gebirges.[3]

Der Text der Anukramaṇî scheint an einer Stelle verdorben zu sein. Was soll: *buddhvâ ca taraṇtamahiṣîṃ śaśîyasîm? buddhvâ* kann doch der Sache nach nur auf die Maruts gehen; vielleicht hat der Text ursprünglich so gelautet: *śyâvâśvo 'tra vaidadaśvî tarantapurumîḷhau tarantamahiṣîṃ śaśîyasîṃ dâlbhyaṃ rathavîtiṃ ca dânatuṣṭaḥ praśaśaṃsa buddhvâ ca marutaḥ.*

---

[1] s. Pischel, Ved. Stud. I, p. 184.

[2] So nach Pp.: *puru-candrâḥ;* vielleicht ist aber mit Grassmann diese Auflösung zu verwerfen und *puruścandrâ* als ntr. pl. zu *vásûni* zu beziehen.

[3] *himavatparvataprânteṣu,* Sây.

Eine direkte Beziehung auf unsere Legende scheint mir Rv. V, 52. 12 c—d,[1] 17, 53. 1—5[2] vorzuliegen, wie es denn überhaupt bezeichnend ist, dass die ganze dem Śyâv. zugeschriebene Hymnenreihe des fünften Maṇḍalas (52—61) an die Maruts gerichtet ist. Im Ritual wurde das Lied V, 61 in Verbindung mit dem Itihâsa vorgetragen, s. Śâṅkh. Śr. S. 16. 11. 7—9: *śyâvâśvaṃ tṛtîyaṃ | yathâ śyâvâśva ârcanânaso vaidadaśvaya saniṃ sasâna | ke ṣṭhâ nara iti ca sûktam* ‚als dritte wird (beim Puruṣamedha) die Geschichte von Śyâvâśva erzählt, wie nämlich Śyâv., Sohn des Arcanânas, bei dem Vidadaśvasohn ein Geschenk erhielt; und dazu soll er das Lied V, 61 recitieren'.[3]

Der Name des Śyâvâśva wird ausser den oben (p. 50) citierten Stellen noch Av. 4. 29. 4: *yaú śyâvâśvam ávatho vadhrya-śváṃ mítrâvaruṇâ purumîḍhám átrim* etc. und 18. 3. 15: *káṇvaḥ kakṣîvân purumîḍhó agástyaḥ śyâvâśvaḥ sóbharyarcanânâḥ viśvâmitro 'yáṃ jamádagnir átrir ávantu naḥ kaśyápo vâmádevaḥ*[4] genannt.

Eine weitere Geschichte wird von ihm Tâ. Br. 8. 5. 9 als Arthavâda für das *śyâvâśvaṃ sâma*[5] erzählt:[6] ‚Als einstmals Śyâvâśva, Sohn des Arcanânas,[7] eine Satrafeier beging, entführten ihn (seine Genossen) in eine Wüste.[8] Da erfand er dieses Sâman;[9] dadurch brachte er Regen hervor, dadurch konnte er sich halten,[10] dadurch fand er auch den richtigen Weg. Durch dieses Sâman findet man den richtigen Weg.'

---

[1] V, 52. 1 wird Śyâv. ausdrücklich als Ṛṣi genannt; zu 12 s. Pischel, Ved. Stud. I, p. 222 ff. und Geldner, ibid. III, p. 148.

[2] Speziell Str. 3, die danach zur Erklärung der Situation von V, 62. 11 ff. zu verwenden wäre.

[3] Cf. Weber a. a. O. p. 792.

[4] *śyâvâśva*, AV. 11. 2. 18 ist Adjektiv (*śyâvâḥ kapiśavarṇâ aśvâ yasya saḥ*, Sây.) wie Śâṅkh. Śr. S. 14. 33. 26 und wohl auch T. Âr. 1. 11. 2: *atha savituḥ śyâvâśvasyâvartikâmasya*, nach Sây. soll es allerdings auch dort Eigenname sein, s. p. 85. 18 ff.: *śyâvâśvanâmnaḥ kasya cin maharṣeḥ saṃbandhina iṣṭakâmantrâḥ kîdṛśasya ‚savituḥ' prerakasya mantrasaṃpradâyapravartakasyety arthaḥ*

[5] s. Ind. Stud. III, p. 240 b.

[6] s. auch Weber a. a. O. p. 793.

[7] Natürlich *ârcanânasam* zu lesen.

[8] *krodhât nirudakapradeśam udagamayan* C.

[9] *tṛṣârtaḥ san* C.

[10] *tṛptyâṃ satyâṃ sasyotpattau pṛthivyâṃ* C.

Die guten Beziehungen des Śyâv. zu den Maruts (Hervorbringung von Regen) treten auch hier klar zu Tage,[1] doch habe ich eine direkte Anspielung auf diese Legende im Rv. nicht gefunden, oder dürfte man V, 52. 12a—b und 53. 6, 13 und 14 dazuzustellen haben?

Bezüglich der andern Hauptpersonen des Itihâsas zu V, 61 ist noch zu bemerken, dass Raṭhavîti[2] in der Litteratur nicht vorkommt, ebensowenig Śaśîyasî, Tarantas Gemahlin, wohl aber Taranta und Purumîḷha,[3] die Söhne Vidadaśvas. Diese beiden begegnen uns wieder in der Geschichte Tâ. Br. 13. 7. 12. Dort heisst es:[4]

‚Dhvasrâ und Puruṣanti[5] wollten den Vidadaśvasöhnen Taranta und Purumîḷha[6] tausende schenken.[7] Die (aber) überlegten sich: wie könnte wohl dies für uns als genommen, nicht als Geschenk gelten.[8] Sie nahmen es an[9] mit den Worten: ‚Von Dhvasrâ und Puruṣanti haben wir tausende genommen; es läuft der erfreuende (Soma), er helfe (uns) hinüber.‘ Da wurde für sie beide dieses etwas Genommenes, nicht als Geschenk Angenommenes.‘

Die angeführte Strophe steht Rv. IX, 58. 3, und in der That erklärt Sây. dieselbe mit Hilfe dieses Itihâsas: ‚wie Avatsâra[10] von diesen beiden Geschenke annahm, so haben sie auch Taranta und Purumîḷha angenommen. Und so sagt das Śâṭyâyanaka: Als nun Taranta und Purumîḷha, die beiden Vidadaśvasöhne, viele Gaben

---

[1] Cf. Weber a. a. O. p. 794.

[2] Über Dâlbhya s. P. W. unter Dârbhya (dazu noch MS. 1. 4. 12 [60. 13], 6. 5 [94. 5], (2. 1. 3 [4. 3]) Jaim. Up. Br. 3. 29. 1 und 2) und Dâlbhya (dazu noch Jaim. Up. Br. [1. 38. 1, 56. 3] 1. 9. 3, 4. 7. 2).

[3] Dieser Purumîḷha ist mit den sonst noch genannten P.s (s. Weber a. a. O. p. 793 N. 3) nicht identisch.

[4] Cf. auch Weber a. a. O. p. 793 N. 1.

[5] Feminina! Die Richtigkeit der Lesart wird durch Nidânasûtra 9. 9 bestätigt, wo der Anfang dieser Erzählung citiert wird. Sây. Comm. l. c. erkennt den Text ebenfalls als richtig an, erklärt aber die beiden Worte durch *liṅgavyatyaya* als Namen zweier Könige, s. im Verlauf.

[6] *ṛṣibhyâm*, Sây.

[7] Natürlich *aditsatâm* zu lesen, cf. Nid. S. 9. 9; M. Müller, Var. lect. zu Rv. IX, 58. 3.

[8] *pratigrahadoṣaviyuktam*, Sây.

[9] *prati-i* ‚annehmen‘, cf. Ait. Br. 7. 16. 10.

[10] ‚Avatsâra ist nach Anukr. Ṛṣi des Liedes.

von Dhvasrâ und Puruṣanti[1] angenommen hatten, glaubten sie sich dadurch gleichsam vergiftet zu haben. Sie berührten das Geschenkte mit dem Finger. Sie wünschten: möchte das, was wir hier geschenkt bekommen haben, wie etwas Nichtgeschenktes sein, möchte es gewissermassen nur genommen, nicht angenommen sein. Da erfanden sie dieses vierstrophige Lied. Damit nahmen sie es an. Dadurch wurde das, was sie geschenkt bekommen hatten, wie etwas Nichtgeschenktes, gewissermassen nur ein Genommenes, nicht Angenommenes. Wer also etwas als Geschenk angenommen hat, und hat den Wunsch u. s. w.'

Der Sinn der Geschichte wird uns klar, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass Taranta und Purumîḷha Könige, d. h. Kṣatriyas, sind; einem Kṣatriya aber war das Annehmen von Geschenken verboten, das war allein das Recht des Brâhmaṇa, s. Manu 10. 75—77.[2] Sie suchen also den rechtlichen Besitz dieser Güter auf einem Umweg zu erreichen, indem sie selbst ein Lied erfinden, d. h. Ṛṣi und Lobsänger werden. Das scheint mir auch Str. 9 unseres oben behandelten Liedes zu bestätigen, woselbst Purumîḷha Vipra genannt wird.[3]

Wie in den beiden Brâhmaṇas, so wird auch im Smârta-Ritual das Lied IX, 58 mit diesem Itihâsa verflochten, man vgl. Ṛgvidh. III, 3. 3b—4a: *pratigṛhyâpratigrâhyaṃ bhuktvâ cânnaṃ vigarhitaṃ japaṃs tarat-sa-mandîyaṃ praviśyâpas tryahâc chuciḥ.*[4] Es lässt sich sehr wohl mit Sây. aus demselben erklären, und ich sehe auch hier keinen Grund, weshalb man ihn ablehnen solle. Doch darf man dann nicht mit der Anukr. an dem Ṛṣi Avatsâra festhalten, sondern Taranta und Purumîḷha müssen als Ṛṣis gelten.

1. Er helfe (uns) hinüber — da läuft der erfreuende —, der Strom des gepressten Saftes; er helfe uns hinüber — da läuft der erfreuende.[5]

---

[1] Nach Sây. wieder Namen von Königen; aus dem Ṛv.- und Śâṭy.-Text lässt sich das Geschlecht nicht mit Sicherheit bestimmen.

[2] Damit fällt die Annahme Webers a. a. O. p. 793 N. 1, dass Dhvasrâ und Puruṣanti wohl ‚dämonische Wesen' gewesen seien. Tar. und Pur. sind eben nicht Ṛṣis in Sây.'s Sinn, sondern Râjarṣis, wie wir oben zu V, 61 sahen.

[3] s. auch Ludwig l. c. V, p. 502.

[4] Fast wörtlich = Manu 11. 253, cf. Gaut. Dh. 24. 2—3; Rudolf Meyer, Note l. c.

[5] *târat* als Part. zu fassen, wie Sây. und Ludwig wollen, geht nicht an; *sá*

2. Der helle,[1] der göttliche kennt die Schätze, (er weiss auch) die Hilfe für den Sterblichen; er helfe . . .

3. von Dhvasrâ und Puruṣanti nehmen wir[2] tausende; er helfe . . .

4. von welchen beiden wir dreissig Kleider[3] und tausende (Kühe) nehmen;[2] er helfe . . .[4]

Den Namen Puruṣanti finden wir ausser an dieser Stelle noch einmal Rv. I, 112.23 genannt, und zwar neben Dhvasanti als Schützling der Aśvins; höchst wahrscheinlich ist also Dhvasrâ nur als Koseform für Dhvasanti zu fassen. Sây. sieht auch zu I, 112. 23 Masculina in den beiden Worten.[5] Doch ist die Stelle des Tâ. Br. als richtig durch das Nidânasûtra beglaubigt (s. oben), zum andern die Annahme Sâyaṇas aus der Paribhâṣâ: *râjñâṃ ca dânastutayaḥ* (Anukr. 2.23) so leicht erklärt, dass an einem Irrtum Sâyaṇas in diesem Fall gar nicht zu zweifeln ist.

Vṛśa Jâna.

Die Anukramaṇî bezeichnet als Ṛṣi des Liedes V, 2 Kumâra Âtreya oder Vṛśa Jâna oder beide zusammen; für Str. 2 und 9 indessen wird Vṛ. J. allein genannt. Während sich Ṣaḍg. mit der

---

mandî dhâvati muss also wohl als Satzparenthese gedeutet werden. Die Bedeutung von *tárat* hat aber Sây. richtig erkannt: *stotîn pâpmanaḥ sakâśât târayan,* cf. *pâpmânaṃ tarati,* Śatp. Br. 1. 8. 1. 22; Got. Dh. 19. 9 u. s.

[1] *usrá* wie *usríya* sind ursprünglich Adjektiva und bedeuten: hell, leuchtend. Aus dieser Grundbedeutung haben sich alle anderen entwickelt.

[2] Plur. majestatis.

[3] ? Das Wort *táná* bedarf einer besonderen Untersuchung. Es sei hier nur bemerkt, dass Sây. auch ein Neutrum *táma* ansetzt mit folgenden Bedeutungen: 1. Tuch, speziell Seihtuch für den Soma VIII, 94. 5, IX, 34. 1, 71. 2 (in allen diesen Stellen Instrum.); dazu wären dann auch noch I, 3. 4 (IX, 1. 6? zweifelhaft wegen I, 26. 6), IX, 16. 8, 52. 2 zu stellen. 2. Kleidung (aus 1 übertragen), IX, 58. 4 und IX, 16. 8 (s. oben). 3. Gut, Besitz (*dhana,* aus 2 übertragen), I, 77. 4, VIII, 25. 2, 40. 7, IX, 62. 2, X, 50. 6, 148. 1.

[4] *tayor asmâbhiḥ pratigṛhîtaṃ tat sarvaṃ apratigṛhîtaṃ astv iti somaṃ ṛṣiḥ prârthayate,* Sây.

[5] *dhvasantim etatsaṃjñaṃ puruṣantim etannâmânaṃ ca ṛṣim* (sic!), der Rv. giebt wieder keinen sichern Anhalt.

blossen Erklärung der obigen Worte begnügt, knüpfen Sây. und Bṛh. Dev. an das Lied einen Itihâsa,[1] der nach Sây. im Śâṭyâyana-brâhmaṇa[2] stand. Nach der Bṛh. Dev. muss er auch im Bhâllavibrâhmaṇa erzählt worden sein, und zwar mit Anführung der beiden (wie wir sehen werden) für den Itihâsa wichtigsten Strophen 2 und 9. Leider aber hat dem Verfasser der Bṛh. Dev. dieses Brâhmaṇa nicht mehr vorgelegen, denn er beruft sich nur auf eine entsprechende Notiz im Nidânabuch der Chandogas. Das ist doch wohl der Sinn der Stelle in Bṛh. Dev. 5. 21 b, 22:[3]

eṣa eva parâmṛṣṭo bhâllavibrâhmaṇe dvṛcaḥ |
nidânasaṃjñake granthe chandogânâm iti śrutiḥ
bhaved eṣa[1] parâmarśaḥ sûktasyâsya vyapekṣayâ |

‚Dieselben beiden Strophen (V, 2. 2 und 9) sind im Bhâllavibrâhmaṇa erwähnt, so lehrt eine Schriftstelle in dem Nidâna genannten Buch der Chandogas.[5] Es dürfte jene Erwähnung mit Bezug auf dieses (ganze) Sûkta geschehen.‘

Der Itihâsa selbst, der auch bei Sây. metrisch gefasst ist (Śloka, am Schlusse Triṣṭubh), lautet bei Sây. wie folgt: ‚Es war einmal ein König Namens Tryaruṇa Traivṛṣṇa aus dem Geschlecht der Ikṣvâkus, der hatte zum Purohita einen Ṛṣi Vṛśa Jâna mit Namen. Dazumal lenkten die Purohitas zum Schutze der Könige deren Wagen, und so hielt auch Vṛśa als Purohita für Tryaruṇa die Zügel. Dabei wurde ein Knabe, der auf dem Wege spielte, von dem Wagenrade tödlich getroffen, und durch das Rad

[1] Beide auch in der NM. 3, 15. fol. 49 b, 50 zu Rv. V, 2 und 9.

[2] *śâṭyâyanabrâhmaṇokta itihâsa ihocyate.* — Über sein Vorkommen im Tâ. Br. s. im Verlauf.

[3] Anders Weber, I. L.G.[2] p. 89.

[1] So wohl mit B. fol. 48 b für das *eva* des Textes zu lesen.

[5] Im Nidânasûtra, das doch damit gemeint sein dürfte, habe ich diese Stelle allerdings nicht gefunden, das ist aber noch kein unbedingter Beweis gegen die Richtigkeit der Angabe der Bṛh. Dev., denn die Manuskripte des Nidânasûtra und entsprechend die Ausgabe in der Uṣâ (s. oben p. 29 und Note 2 und 3) sind höchst unzuverlässig (wie das auch Citate, die sich bei Sây. zu Tâ. Br. aus diesem Werk mehrfach finden, erweisen) und teilweise ganz unverständlich, so dass eine sichere Kontrolle bisher nicht möglich ist. Derartige Anführungen der Bhâllavinaḥ kommen mehrfach darin vor; ich habe folgende Stellen notiert: III, 3; 6; V, 1; VI, 3 (*tatra goâyuṣo 'rdhe caturgrastha kurvanti bhâllavinas caturas tṛcikarân vyatyâsena kâlabavinaḥ* etc.) und VII, 5.

zerrissen, starb der Knabe. Da sprach der Purohita zum König: ‚du bist sein Mörder'. Aber der König antwortete dem Purohita: ‚nein! nicht ich, du bist des Knaben Mörder; weil du die Schnelligkeit des Wagens bestimmst, darum ist er von dir getötet'.[1] ‚Weil du, o König, der Herr des Wagens bist, darum bist du sein Mörder!' So streitend gingen sie, um den Ikṣvâkus die Frage vorzulegen; und auf ihre Frage an die Ikṣvâkus: ‚durch wen ist jener Brahmane[2] getötet worden?' bezeichneten diese den Wagenlenker, d. h. Vṛśa als den Mörder. Da rief Vṛśa mit dem Vârśa Sâman den Knaben wieder ins Leben zurück.' — Nach dieser Erzählung, so fährt Sây. fort, wird aber an derselben Stelle (d. h. also Śâṭy. Br.) noch etwas anderes berichtet: Weil die Ikṣvâkus aus Parteilichkeit[3] den Ṛṣi als den Mörder bezeichnet hatten, darum verschwand in ihren Häusern die Glut Agnis, und nirgend war bei ihnen im Hause das Garwerden der Speisen u. s. w. möglich. Da forschten sie über die Ursache nach, und sie erkannten: ‚weil wir den Vṛśa als Mörder des Knaben bezeichnet haben, darum verschwand Agnis Glut, wir wollen Vṛśa wieder herbeirufen!' So überlegend, liessen sie ihn höflich zurückrufen. Da kehrte er zurück und bat mit dem Vârśa Sâman darum, dass ihnen Agnis Glut schnell wieder erstehen möge wie vorher.[4] Während[5] der Ṛṣi so sang, sah er den (personifizierten) Brahmanenmord, der die Gattin des Königs Trasadasyu (sic!) geworden, (in Wirklichkeit aber) eine Piśâcî[6] war, wie sie die Glut Agnis, die sie aus dem Hause geholt hatte und bei sich trug, unter ein Polster versteckte. Da beschwichtigte er sie (sc. die Glut) auf dem Lager[7] erst ordentlich mit dem Sâman und vereinigte alsdann den Agni mit ihr.[8] Da wurde

[1] NM.: *niyantâ na tvayâ hataḥ,* ob nicht etwa *na mayâ* zu lesen ist? ‚da du bestimmst, habe ich ihn nicht getötet'?

[2] Für *dvijâḥ* ist mit B, Ca und NM. *dvijaḥ* zu lesen, die Ikṣvâkus sind keine Brahmanen.

[3] Besser wäre wohl mit AB. (s. Var. lect.): *vegât* ‚in Übereilung' zu lesen.

[4] NM. nur: *sa âgatya tataḥ śighraṃ teṣâṃ agner haro 'bhavat,* der folgende Halbvers fehlt.

[5] Nunmehr Triṣṭubh.

[6] *piśâcaveṣâm* ist durch das Metrum als falsch erwiesen; es ist wohl mit Brh. Dev. 5. 18 *piśâcîṃ ca* bezw. *piśâcîṃ tâṃ* zu lesen.

[7] Lies *dṛṣṭvâ samyak saṃstare toṣayitvâ* (s. Var. lect.) wegen Brh. Dev. 5. 19.

[8] Diese Strophe fehlt leider in der NM. — s. übrigens Ludwig IV, p. 324.

jener wieder voll Glut, und das Garwerden u. s. w. geschah wie früher.

Sây. führt hiernach gleich noch den Itihâsa an, wie er im Tâ. Br. berichtet wird, und zwar ebenfalls in Śloken; er fährt fort: So wird im Śâṭyâyana berichtet; wie es vom Tândaka berichtet wird, erzähle ich jetzt:

‚Vṛśa war Purohita des Königs Trasadasyu (sic!). Dieser König, der schnell fuhr, zerriss unvorsichtig einen jungen Brahmanenknaben mit dem Wagenrade. Er sprach zu Vṛśa: Obwohl du mein Purohita bist, ist mir ein Mord passiert;[1] du musst denselben sühnen, so sprach der König zum Ṛṣi. Da rief der Ṛṣi mit dem Vârśa Sâman den Knaben wieder ins Leben zurück.‘

Diese Geschichte steht Tâ. Br. 13. 3. 12 als Arthavâda[2] zum Vârśam (sc. *sâma*) erzählt und wird auch von der NM. direkt citiert; sie lautet:[3] ‚Vṛśa, der Sohn des Jâna, war nämlich[4] Purohita des Tryaruṇa Traidhâtva (sic!)[5] aus dem Ikṣvâkugeschlecht. Der Ikṣvâkuide fuhr sehr schnell.[6] Er zerriss einen Brahmanenknaben mit seinem Wagen. Er sprach zu seinem Purohita: obwohl du mein Purohita bist, ist mir jetzt so etwas passiert. Den machte er (der Pur.) mit diesem (Sâman) wieder heil. Das nämlich hatte er dabei (beim Singen dieses Sâmans) gewünscht. Ein wunschgewährendes Sâman ist das Vârśa; seinen Wunsch erreicht, wer dieses Sâman singt.‘

Die Bṛh. Dev. erzählt den Itihâsa 5. 13—21a (auch in der NM.) so: ‚Der König Tryaruṇa Traivṛṣṇa aus dem Ikṣvâkugeschlecht hatte seinen Wagen bestiegen, und die Zügel der Rosse lenkte sein Purohita Vṛśa Jâna. Da riss der Wagen im Lauf einem Brahmanenknaben den Kopf ab. ‚Du bist schuldig‘,[7] so sprach darauf der König zu dem Purohita. Da sah jener die Zaubersprüche

---

dessen Übersetzung sich aber durch Vergleichung mit der Bṛh. Dev. als falsch erweist.

[1] Selbstverständlich *hatir âgatâ* zu lesen, NM.: *tvayi hatyâ samâgatâ.*

[2] *âkhyâyikâ,* Sây. cf. p. 19, Note 3.

[3] s. auch Weber, Ind. Stud. 10, p. 68.

[4] *vṛśo vai jânaḥ,* Sây.: *vijanasya* (sic!) *putraḥ.*

[5] Sây.: *tridhâtoḥ putrasya.*

[6] *adhâvayat,* Sây.: *rathavâhanâśvân śîghram agamayat.*

[7] Lies *enasvîty;* so B. und H. (Münchener Ms. der Bṛh. Dev. Haug 43 [Sanskrit 38]); in der NM. fehlt v. 14.

der Atharvans und Aṅgiras[1] und rief damit den Knaben[2] wieder ins Leben zurück. Im Zorn verliess er alsdann den König und begab sich in ein anderes Land. Mit dem Weggang des Ṛṣis verschwand aber auch die Glut Agnis, und keine in das Feuer geworfene Spende wurde mehr gar.[3] Da ward der König verzagt; er ging zu Vṛśa Jâna, versöhnte ihn, brachte ihn wieder zurück[4] und machte ihn wieder zu seinem Purohita. Zufriedengestellt forschte nun Vṛśa nach dem Räuber des Feuers[5] in der Behausung des Königs, und er fand eine Piśâcî als Gattin des Königs. Nachdem er bei ihr auf dem Polster auf dem Sessel[6] Platz genommen hatte, redete er ihr zu mit der Strophe: ‚Was hältst du da?' (V, 2.2), von der Glut in der Gestalt eines Knaben sprechend,[7] redete er auf sie ein. Nachdem er auch noch die Strophe ‚Mit Glanz' (V, 2.9) gesprochen hatte, schlug Agni plötzlich in Flammen hervor und verbrannte die Piśâcî auf der Stelle, wo sie sass.'

Vergleichen wir alle diese Erzählungen miteinander, so finden wir fast völlige Übereinstimmung im ersten Teil. Nach einer Variante zur Bṛh. Dev. ist der totgefahrene Knabe der eigene Sohn des Purohita. Ins Leben gerufen wird er nach den Brâhmaṇa-Erzählungen mit dem *vârśaṃ sâma,* nach der Bṛh. Dev. (wenigstens nach einer Reihe von Mss.) durch die Zaubersprüche der Atharvans und Aṅgiras: ein an sich unwesentlicher Unterschied. Auch der zweite Teil der Erzählung bei Śâṭy. und Bṛh. Dev. stimmt im Anfang überein. Verschieden ist nur der Schluss. Nach Śâṭy. sieht der Purohita, wie eine Piśâcî, die die Maske einer neuen Königsgemahlin angenommen hatte, die Glut des Feuers unter ein Kissen versteckt, und es gelingt ihm, durch das Sâman die Glut zurückzugewinnen. Nach der Bṛh. Dev. sieht er die Piśâcî auf einem Polster sitzen, und er befragt sie mit Str. 2 unseres Liedes

[1] So auch B., H. und NM.; nach Sây. und Tâ. Br. wäre die Lesart von *ka, gha* und *ca* (s. Note 4): *so 'tha vârśâni sâmâni* vorzuziehen.

[2] *ña* (s. Note 5), B. und NM. haben *sutam* statt *śiśum!*

[3] Lies *apacyanta* mit B.; — NM.: *agnau prâstâni câjyâni na* (sic!) *jiryantehu kâni cit,* cf. Note 9.

[4] Lies *ânîya ca* mit B. und NM.

[5] Lies *vṛśo 'nvaicchad dkaram* mit H.; B. und NM.: *vṛśo 'nvicchan haram.*

[6] Natürlich mit B., H. und NM. *sârddham âsanḍyâṃ* zu lesen.

[7] Lies *bruvaṃs tâm* mit *kha* (s. Note 5), B. und NM.

nach einem Knaben, den sie hält, in dem er aber in Wirklichkeit die Glut des Feuers erkannt hat, die auch nach der neunten Strophe hervorschlägt und die Piśâcî auf ihrem Sitz verbrennt. Die Bṛh. Dev. verbindet also den Itihâsa ausdrücklich mit dem Liede, während das Śâṭy. nur wieder von dem Sâman spricht. Zweifellos ist im Brâhmaṇa, wie so häufig, die eigentliche Pointe verloren gegangen, weil es dem Brâhmaṇa-Verfasser eben nur auf den Arthavâda zum *vârśaṃ sâma* ankam. Dieses hat aber schon mit dem ersten Teil der Geschichte seine Erledigung gefunden. Alle Texte ausser Tâ. Br. verbinden zwei Begebenheiten zu einer einheitlichen Geschichte: einmal den Tod des Knaben, den Streit zwischen dem König und seinem Purohita, der im Zorn das Land verlässt, und zweitens das Auftreten der *brahmahatyâ*-Piśâcî als Königsgemahlin, Verstecken des Agni, Beschwörung und Befreiung des Agni durch den versöhnten Purohita.

Betrachten wir nunmehr das Lied, zu dem dieser Itihâsa erzählt wird. Hillebrandt (ZDMG. 33, p. 248 ff.) hält dasselbe nicht für einheitlich, er glaubt, man müsse es in zwei Teile zu je sechs Strophen zerlegen. An den Itihâsa glaubt er nicht, so wenig wie Oldenberg (SBE. XLVI, p. 366 ff.), der aber die Einheitlichkeit des Liedes für zweifellos hält (s. speziell p. 368). Auch Ludwig IV, p. 324 hält einen Zusammenhang der Erzählung mit dem Sûkta für ‚nicht ersichtlich', verteidigt wird derselbe aber von Geldner (Festgruss an Roth, p. 192). Freilich lässt sich nicht der ganze Itihâsa aus dem Lied herauslesen. Von dem überfahrenen Knaben fehlt jede Spur. In mehr oder weniger klaren Umrissen scheinen nur folgende Züge der Geschichte aus dem Lied hervorzutreten. Während der Abwesenheit (v. 5) des erzürnten (v. 8) Purohita hat sich eine Piśâcî (v. 2) als Königsgemahlin in das Schloss geschlichen und das alte und doch ewig jugendliche Hausfeuer daselbst versteckt (v. 1 und 6). Aus der Ferne sieht der Purohita das Unheil (v. 3); er kehrt zurück, und seinen Beschwörungskünsten gelingt es, die Piśâcî zu entlarven und zur Herausgabe des Feuers zu zwingen, das nunmehr im alten Glanze wiedererscheint (v. 9). Das Ganze ist vielleicht schon ursprünglich als Agnimanthana-Lied in legendarischer Einkleidung zu denken.

1. Die jugendliche Mutter hält den Knaben eng zusammengeschnürt versteckt, sie giebt ihn nicht dem

Vater, sein welkes Antlitz sehen die Leute nicht vor sich, es ist bei der Arâti versteckt.

Die Strophe giebt kurz die Situation des Itihâsas. Das Gebaren der Mutter mit dem Knaben und ihre Jugendlichkeit (sie sollte, wie sich aus 2 ergiebt, schon alt sein) erregt offenbar den Verdacht des Ṛṣis. Der Knabe, von dem die Rede ist, ist eben Agnis Glut.[1] Der Doppeldeutung entsprechend, die der Itihâsa dem Knaben giebt, sind auch seine Epitheta doppelsinnig.[2] Insbesondere bedeutet *minát* im ersten Fall ‚welk' (durch das feste Zusammenpressen), im zweiten Fall veränderlich.[3] Für *aratáu*, das metrisch nicht passt, verbessere ich mit Geldner (Festgruss an Roth, p. 192) *árâtau*, cf. auch Ved. Stud. III, p. 136, Note 1.

Der Verdacht des Ṛṣis äussert sich nunmehr in einer Frage, die er an die (Schein-)Mutter richtet:

2. Was hältst du, junges Weib, da für einen Knaben, du, die Peṣî? Die Hauptgemahlin (Königin) hat ihn geboren; ich sah den Geborenen, als die Mutter ihn gebar.

pûrvĩr hí gárbhaḥ śarádo vavárdha muss den Gegensatz zu dem *yuvate* in Pâda a bilden. *máhiṣî* ist wieder doppelsinnig, indem es einmal die Hauptgemahlin des Königs, im andern Fall die *araṇi* bezeichnet (cf. Sây.). Entsprechend dürfte auch das unsichere *peṣĩ* bald als Sklavin, d. i. als Nebengemahlin (s. Ludwig IV, p. 325), bald als Piśâcikâ (s. Sây.) zu deuten sein. Der Doppelsinn von *garbha* etc. bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung.

3. *Ich sah* fern vom Lande den Goldgezahnten, Hellstrahlenden, seine Waffen Erprobenden. Ich spendete[4] ihm das befreiende[5] Amṛta: was können mir die, die nicht an Indra glauben und keine Sprüche besitzen!

[1] Vgl. den *agni kumâra*, Satp. Br. 6. 1. 3. 8 ff.; 4. 1 ff.; Weber, Ind. Stud. II, p. 302; Muir, OST. IV, p. 340 ff.

[2] Wie das Sây. auch richtig erkannt hat, cf. zu Str. 2 *evam uttaratrâpi kumârâgniharasoḥ paratvena yathocitaṃ vyâkhyeyam.*

[3] Sây. giebt das dem Sinn nach richtig wieder, indem er mit *hiṃsitam* bezw. mit *dâhakam* übersetzt. Zur Bedeutung vgl. man X, 88. 13; Geldner, Ved. Stud. III, p. 136.

[4] *dadânáḥ* Perf.

[5] *vi-pṛc* (s. die verschiedenen Deutungen bei Hillebrandt, Oldenberg, Ludwig und Geldner a. a. O.) bedarf einer besonderen Untersuchung, die mich hier zu weit führen würde; ich glaube aber, dass als Grundbedeutung ‚loslösen, freimachen' anzusetzen ist, in unserem Fall also ‚von Nachstellungen befreiend'.

‚Fern vom Lande' war nach dem Itihâsa der Purohita, er dürfte also auch der Sprecher der Strophe sein. Die Epitheta von Pâda a und b gehen zweifellos auf Agni. Ich vermute, die Strophe giebt Antwort auf eine (vielleicht bloss mimische) Drohung der Piśâcî.

4. (Die Piśâcî spricht:) *Ich sah,* wie jemand vom Lande wegging, und wie die schöne[1] Herde gar nicht mehr gut aussah. Diese haben sich (diesen) nicht angeeignet, denn (uns) ist er geboren; die grau waren, sind wieder jung geworden.

Der vom Lande weggegangene (Hirte, s. Str. 5) dürfte wieder der Purohita sein, die Herde, die dadurch in schlechte Lage gerät, ist dann natürlich das verwaiste Königshaus, und das Stierkalb (s. Str. 6), das geboren wurde, wird der Knabe sein, von dem in Str. 1 und 2 die Rede war. Dort wurde aber auch von der jugendlichen Mutter gesprochen, die eigentlich schon alt sein sollte; so dürfte denn auch das *páliknîr íd yuvatáyo bhavanti* von Pâda d auf diese gehen. Die Strophe kann dann aber nur einen Sinn haben, wenn man sie der Piśâcî in den Mund legt. Ich meine, die Piśâcî nimmt das *ârât kṣétrât* von Str. 3 auf und repliziert dem Purohita ironisch, verteidigt sich aber alsdann gegen den Verdacht desselben: wir haben uns den Knaben nicht angeeignet,[2] er ist uns vielmehr geboren worden, und darüber sind wir wieder jung geworden.

Die Strophe ist wieder doppelsinnig, denn der Knabe ist eben auch gleich Agni. In diesem Fall sind die Kühe (s. Str. 6), denen er geboren wurde, seine Flammen (*jvâlâḥ*[3]); die richtige Lösung für den letzten Pâda in diesem Sinne hat Geldner (Ved. Stud. III, p. 121, Note 1) gegeben, cf. auch Rv. I, 140. 8.

5. (Der Purohita spricht:) Wie durfte man mein Kälbchen von den Kühen trennen, während[4] der Hirte, der gar ferne, fehlte? Die es geraubt haben, die sollen es loslassen; wer klug ist, treibe uns das (verlorengegangene) Vieh wieder zu.

---

[1] Zu *sumát* s. Geldner, Ved. Stud. II, p. 190.

[2] *agṛbhran* hier Âtm., während *jagṛbhúḥ* Str. 6 P.

[3] So auch Sây.

[4] *yásâm* geht auf *ké*.

Zur Erklärung vgl. man V, 30. 10: *gâvo vatsair vîyutâḥ* und I, 23. 13 *âjâ naṣṭâṃ yáthâ paśúṃ.* — *maryaká:* ‚das kleine Männchen', das Stierkalb ist natürlich Agni, und die Kühe sind die *jvâlâḥ.* Das Bild ist dasselbe wie in der vorhergehenden Strophe. Sprecher aber muss der Purohita sein, der barsch auf die Anzapfung durch die Piśâcî erwidert.[1]

6. Den König der Wohnstätten, den Hort[2] der Menschen haben die Arâtis versteckt bei den Menschen. Die Zaubersprüche des Atri sollen ihn lösen, die schmähenden sollen (selbst) der Schmach verfallen.

Trotz der Unsicherheit des Wortes *vasâṃ* (s. Note) kann es nicht zweifelhaft sein, dass die Epitheta des ersten Pâdas auf Agni gehen. Sprecher der Strophe ist wieder der Purohita. Dass der Dichter hier von Atris Zaubersprüchen spricht, bezw. sich selbst Atri nennt, kann bei einem Mitglied der Atrifamilie nicht befremden. Der Purohita wird noch deutlicher: die Arâtis (s. Str. 1) haben Agni bei den Menschen, d. i. zugleich doppelsinnig in Menschengestalt; versteckt, aber mein Zauberspruch soll ihn befreien.

7. Auch den Śunaḥśepa, der für tausend (Kühe)[3] an den Opferpfosten gebunden war, hast du von demselben gelöst, denn er hatte (dich) gepriesen; so löse auch von uns die Fesseln, *Agni,* du kluger Hotṛ, der du *hier* Platz genommen hast.

Zum erstenmal wird Agni direkt angeredet. Sprecher kann nur der Purohita sein. Die Berufung auf Śunaḥśepa ist für ein Mitglied der Ikṣvâkufamilie doppelt am Platze.

8. Du warst nämlich voller Zorn von mir gegangen,[4] der Hüter der göttlichen Ordnung hat es mir gesagt. Indra, der (darum) wusste, hat dich nämlich entdeckt; von ihm unterrichtet, bin ich hierhergekommen, Agni.

Die beiden ersten Pâdas dürften schwerlich Worte des Purohitas sein; sie geben, nach dem Itihâsa betrachtet, nur einen Sinn, wenn man sie sich Agni in den Mund gelegt denkt. Ich vermute,

---

[1] Beachte die scharfe Pointierung in den Saṃvâdastrophen.

[2] ? s. Hillebrandt und Oldenberg l. c.; ganz anders Pischel, Ved. Stud. I. p. 210. Sây. erklärt *vasâṃ* mit *vasatâm* = *prâṇinâm.*

[3] s. Weber, Ind. Stud. 10, p. 68; Ludwig IV, p. 328.

[4] Zur Form s. Oldenberg a. a. O. p. 370.

dass wir hier einen Fall haben, wie er sich in Itihâsamantras häufiger findet,[1] dass nämlich für dieselbe Strophe zwei verschiedene Sprecher anzunehmen sind: die erste Hälfte spricht Agni, während ihm der Purohita in der zweiten antwortet. Teil 1 würde also gewissermassen eine Entschuldigung Agnis enthalten, Teil 2 die Angabe des Purohitas, wie es ihm möglich wurde, Agni zu finden.[2] Der Hinweis auf die von Pâda b ab wörtlich übereinstimmende Str. X, 32.6, die doch jedenfalls aus dieser Strophe entlehnt ist, beweist absolut nichts dagegen, trotzdem dort sicher nur ein Sprecher für dieselbe anzunehmen ist: der Dichter dürfte eben absichtlich variiert haben, vgl. auch das von Geldner (Ved. Stud. III, p. 84) Bemerkte.

9. Mit hellem Glanz erstrahlt Agni, durch seine Macht macht er alle Dinge sichtbar, über den gottlosen, bösen Zauber siegt er; er wetzt seine Hörner, das Rakṣas zu durchbohren.

Cf. Av. 8. 3. 24 und 25. Der Bṛh. Dev. zufolge bricht bei dieser Strophe Agni plötzlich hervor und verbrennt die Piśâcî auf ihrem Sitz. Das passt wieder durchaus zu unserer Strophe; sie und die folgende sind als Itihâsaverse zu betrachten, die uns das Resultat der Beschwörung kundthun.

10. Möge Agnis Geprassel zum Himmel emporsteigen, um mit seiner scharfen Waffe das Rakṣas zu töten. Gleich, als ob sie trunken wären, brechen seine Gluten hervor, nicht hält sie teuflische Umstrickung.

Agni ist nun wieder in altem Glanz erstanden, und der Dichter schliesst nach bekannter Schablone:

11. Diesen Stoma habe ich, der Sänger, dir, du kraftvoll Erstandener, gezimmert, (so gut) wie ein geschickter Wagenbauer den Wagen. Wenn du, Gott Agni, Gefallen daran findest, so lass uns dafür Regen und Sonnenschein[3] geniessen.

12. Auswachsend zum starknackigen Stier, treibe er (uns) unbehindert die Habe des Protzen zu.[4] So haben

[1] Vgl. auch Pischel, Ved. Stud. II, p. 45.

[2] Wieder die scharfe Pointierung der Saṃvâdastrophen: der Hüter der göttlichen Ordnung, i. e. Indra, hat mir das gesagt — Indra hat mir das gesagt.

[3] Wörtlich: die Wasser mit der Sonne, cf. Oldenberg a. a. O.

[4] Oder ‚des Feindes', cf. Geldner, Ved. Stud. III, p. 86.

mit Bezug auf diesen Agni die Unsterblichen gesprochen: dem Barhis breitenden Menschen soll er Schutz verleihen, dem Havis spendenden Menschen soll er Schutz verleihen.

Besondere Erörterung verlangt noch die Verschiedenheit der einzelnen Itihâsaversionen in der Benennung des Königs. In der Śâṭy.-Fassung heisst er Tryaruṇa Traivṛṣṇa und wird mit den Ikṣvâkus in Beziehung gebracht, in der Bṛh. Dev. entsprechend Tryaruṇa Traivṛṣṇa Aikṣvâka, im Tâ. Br. heisst er Tryaruṇa Traidhâtva Aikṣvâka, aber in der Tâṇḍaka-Fassung bei Sây. wunderbarerweise Trasadasyu; ebenso ist am Schluss der Śâṭy.-Erzählung von der Piśâcî als Gattin des Tradasyu die Rede.

Die Anführung des Śunaḥśepa in Str. 7 unseres Liedes weist auf die Ikṣvâkus; der König selbst wird in diesem Liede überhaupt nicht genannt, wohl aber findet sich ein Tryaruṇa in dem schwierigen Liede V, 27. Str. 1 führt er daselbst den Beinamen Traivṛṣṇa, Str. 3 heisst er direkt auch Trasadasyu. Die einheimische Tradition ist allerdings im Zweifel, wer als Ṛṣi von V, 27 anzusetzen sei. Die Anukramaṇî nennt die Könige Tryaruṇa Traivṛṣṇa und Trasadasyu Paurukutsya als Ṛṣis von 1—3 und Aśvamedha Bhârata als Ṛṣi von 4—6, fügt aber hinzu, dass einige (*kecit*) allein den Atri als Ṛṣi ansähen unter der Begründung, ‚man werde sich doch nicht selbst beschenken'.[1] Ganz ähnlich heisst es Bṛh. Dev. 5. 27b—32a:[2] ‚Die drei Könige Traivṛṣṇa, Trasadasyu und Aśvamedha sind bei den Atris bald hier, bald dort als gepriesen vorauszusetzen. In dem Agni-Liede V, 27 pries der Ṛṣi Atri selbst jene königlichen Weisen, erfreut über deren Gaben, so sagen einige.[3] Das Lied ist auch an Agni gerichtet, weil er für sie (von jenem) Segen erflehte. Der König Tryaruṇa schenkte dem Atri zehntausend und dreihundertzwanzig Rinder und einen goldenen, mit zwei Ochsen bespannten Wagen. Aśvamedha schenkte hundert Stiere[4] und Trasadasyu viel Geld.

[1] *nâtmâtmane dadyâd iti.*

[2] 5. 27b, 28a, die eine Reihe von Mss. an dieser Stelle nicht aufweisen (s. Note 10), gehören wohl hierher, dürften aber nach 5. 12 (woselbst sie zu streichen sind) so zu verbessern sein: *traivṛṣṇas trasadasyuś ca aśvamedha iti trayaḥ*

[3] *ke cana.*

[4] Lies *aśvamedhaḥ śatam coṣṭrâṇs.*

In Bezug auf die Könige hat er das Lied gedichtet, so sagen einige (*ke cana*), denn man wird sich doch nicht selbst beschenken.[1] Der Ṛṣi bekam vom König Geschenke.'[2]

Ich meine auch, dass Atri als Dichter von V, 27 anzusetzen sein wird. Der Dichter giebt in dem Liede eine Dânastuti, fügt dieselbe aber höchst geschickt in den Rahmen einer Bitte an Agni.

Für unsere Zwecke Interesse hat lediglich Str. 3:

evẫ te agne sumatíṃ cakânó
náviṣṭhâya navamáṃ trasádasyuḥ
yó me giras tuvijâtásya pûrvîr
yukténâbhí tryàruṇo gṛṇãti

So wünscht dein Wohlwollen,[3] o Agni, immer aufs neue[4] Trasadasyu, der Tryaruṇa, der meine vielen Lieder auf den machtvoll Erstandenen mit einem bespannten (Wagen) belobt (= belohnt[5]).

Der Konstruktion nach muss Trasadasyu in b derselbe sein, der in d Tryaruṇa heisst, d. h. wir haben entweder beide zu identifizieren, oder Trasadasyu muss auch einen aus dem Geschlecht des Trasadasyu bezeichnen, was sehr wohl möglich ist, gerade so wie Atri auch einen aus Atris Geschlecht bedeuten kann (s. oben zu V, 2. 6).

Diese Deutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn wir einen Blick auf die Vaṃśaliste der Ikṣvâkufamilie werfen.

Nach Hariv. 714 ff. ist die Reihenfolge (nach einer grossen Reihe von Zwischengliedern) folgende: Purukutsâ-Trasadasyu-Saṃbhûta-Sudhanvan-Tridhanvan[6]-Trayyâruṇa-Satyavraṭa.[7]

---

[1] Lies *âtmâ hi nâtmane dadyâd* (s. oben Anukramaṇî!).

[2] Vgl. auch Ârṣânukr. 5. 13—15a: *na śasyate dânakriyâyâm ekasya dâtṛtâdâtṛtâ yataḥ.*

[3] Cf. Geldner, Ved. Stud. III, p. 180.

[4] In *návisṭhâya navamám* (welch letzteres ich mit Sây. = *navatamam* setze) haben wir dieselbe Konstruktion wie I, 136. 2 *uráve várîyasî* ‚breiter als breit', V, 60. 4 *śriyé śréyâṃsaḥ* ‚schöner als schön' und wohl auch VIII, 46. 27 *sukṛttarâya sukrátuḥ.*

[5] Sây.: *me stutîḥ śrutvâ prîtaḥ san abhiyuktena manasâbhigṛṇâti idaṃ gṛhâṇedaṃ gṛhâṇeti tathâ mâṃ bravîti.*

[6] In derselben Str. 716 heisst er auch Tridharman, was zu verbessern ist.

[7] Von letzterem, der später unter dem Namen Triśaṅku bekannt ist, wird übrigens eine merkwürdige Geschichte erzählt: Er raubte die Frau eines Bürgers

Im wesentlichen gleich ist die Liste in den Purâṇen; Vi. P. 4. 3. 13 ff.: Purukutsa-Trasadasyu-Saṃbhûta (-Anaraṇya-Pṛṣadaśva-Haryaśva-Vasumanas[1])-Tridhanvan-Trayyâruṇa-Satyavrata.

Zweifellos ist Trayyâruṇa nur eine Verstümmelung des vedischen Tryaruṇa (s. Hall a. a. O.); ebenso ist zu bemerken, dass auch Tridhanvan als Vater des Tryaruṇa durch das Tâ. Br. als vedisch gesichert ist; Tryar. heisst ja dort Traidhâtva (sic!) Aikṣvâka. Trivṛṣan, der Ṛv. V. 27. 1 und in der Itihâsatradition erscheint, ist dagegen verloren gegangen.

Tryaruṇa ist der indischen Tradition zufolge ein Urenkel des Trasadasyu, Ludwig trifft daher mit seiner Übersetzung von V, 27. 3 ‚Trasadasyus Enkel' dem Sinne nach das Richtige.

Alle Verschiedenheiten in der Benennung des Königs in unserem Itihâsa sind dadurch auf das einfachste erklärt.

Vâmadeva Gautama.

1. Vâmadevas Geburt.

Von dem Ṛṣi des vierten Maṇḍalas[2] berichtet die Tradition, dass er schon im Mutterleibe im Besitz des *jñâna* gewesen sei. Nach Ait. Âr. 2. 5. 1. 15 soll er die Strophe IV, 27. 1 *garbhe sayâ-naḥ* erfunden haben, und Sây. sagt zu IV, 27. 1: ‚hierzu wird folgender Śloka recitiert: Der durch Yoga in Adlergestalt aus dem Mutterleib gekommene Ṛṣi spricht, noch im Mutterleib befindlich, diese Strophe'. Ebenso bemerkt Sây. zu IV, 26. 1: In diesen drei Strophen (1—3) zeigt Vâmadeva, dem schon im Mutterleib das Wissen von Brahman aufgegangen war, seine Erkenntnis, nämlich die Identität mit dem All, indem er sich als Manu u. s. w. schildert.[3] Ganz ähnlich heisst es bei Sây. zu Av. 18. 3. 15 unter Hin-

---

und wurde infolgedessen von seinem Vater zu den Śvapâkas verbannt, s. Hariv. l. c.; Wilson, Vi. P. (Hall III, p. 284 f.).

[1] So Hall, Vi. P. III, p. 284 zu verbessern — die eingeklammerten Namen fehlen im Hariv., ebenso im Matsya-, Agni- und Brahmap., s. a. a. O., Note 1.

[2] s. Weber, Vedische Beiträge, Sb. B. A. 1894, p. 792 f.

[3] Zur philosophischen Auffassung dieser Strophen s. Śatp. Br. 14. 4. 2. 21—22 *brahma vâ idam agra âsît | tad âtmânam aved: ahaṃ brahmâsmîti tasmât sarvam*

weis auf IV, 26. 1 *sa khalu* (sc. *vâmadevaḥ*) *garbhâvastha eva sann utpannatattvajñânaḥ svasya sârvâtmyam anusaṃdadhau.*

Dieses übernatürliche Wissen Vâmadevas schon vor der Geburt spielt auch in dem Itihâsa von seiner Geburt eine grosse Rolle. Derselbe wird zu IV, 18 erzählt und lautet wörtlich übereinstimmend bei Ṣaḍg. (Macd. p. 110), Sây.[1] (Einl. zu IV, 18) und NM. (3. 8 fol. 45b) wie folgt:

‚Der grosse Muni Vâm. befand sich schon im Mutterleibe im Besitze der Erkenntnis; er beschloss, nicht aus dem Schoss der Mutter geboren zu werden,[2] sondern aus der Seite heraus. Als seine Mutter seine Absicht merkte, dachte sie, um ihn davon abzubringen, an die Göttin Śacî und Aditi, Indras Mutter. Da kam Aditi mit Indra in den Wald zu der Schwangeren, und nun entspann sich zwischen Aditi, Indra und Vâmadeva ein Gespräch.‘

Wenn auch die Legende von dem übernatürlichen Wissen Vâmadevas schon vor seiner Geburt bereits in einer so alten Quelle wie Aït. Âr. bezeugt ist, so glaube ich doch nicht, dass sie in den Ṛv. selbst zurückreicht.[3] Ich gebe in diesem Fall gern zu, dass sie auf gelehrtem Irrtum beruht, einmal durch die oft verhängnisvoll gewordene Paribhâṣâ: *yasya vâkyaṃ sa ṛṣir yâ tenocyate sâ devatâ,* zum andern durch Missverstehen der Worte *garbhe nu san* IV, 27. 1, die man später dem Vâm. in den Mund legte.[4] Es wäre aber falsch, wegen dieses Fehlers die gesamte Tradition über Vâm. für irrig zu halten: der Fehler ist meines Erachtens sofort korrigiert, wenn wir den wirklichen Sprecher von IV, 27. 1, 26. 1—3 etc. oder — genauer — den, dem diese Verse von dem Dichter in den Mund gelegt werden, an Vâmadevas Stelle setzen.

Wer ist aber Sprecher dieser Strophen? Die Lösung liegt, wie ich glaube, in IV, 18, und es ist darum nötig, auf dieses Lied näher einzugehen.

---

abhavat . . . tad dhaitat paśyann ṛsir vâmadevaḥ pratipede ahaṃ manur abhavaṃ sûryaś ceti | tad idam apy etarhi ya evaṃ vedâhaṃ brahmâsmîti sa idaṃ sarvaṃ bhavati.

[1] *asmin sûkte indrâditivâmadevasaṃvâdarûpiṇî kâcid âkhyâyikâ ślokarûpeṇa sûcyate.*

[2] Bei Macd. *jâyeya* zu lesen.

[3] Man beachte, dass im Śatp. (zu IV, 26) dieser Irrtum noch nicht begangen wird (s. oben).

[4] Vgl. auch Weber a. a. O. p. 792, Note 4.

Die Anukr. beschränkt sich auf die ganz kurze Angabe: *ayaṃ panthâḥ saptonâ saṃvâda indrâditivâmadevânâm:* ‚das dreizehnversige Lied IV, 18 ist ein Saṃvâda zwischen Indra, Aditi und Vâmadeva'. Eine Rollenverteilung wird von ihr nicht gegeben. In einem solchen Falle muss nach einer Paribhâṣâ[1] dieselbe aus dem Inhalt erschlossen werden. Darum fahren Ṣaḍg., Sây. und NM. in ihrem Itihâsa zu IV, 18 fort: Diese Erzählung wird im Sûtra (i. e. Anukr.) durch das Wort ‚*saṃvâdaḥ*' angedeutet; die Rollenverteilung wird daselbst nicht gelehrt. Da gilt denn die Regel: wenn die Rollenverteilung in den Lehrbüchern nicht gelehrt ist, so ist sie aus dem Inhalt (des Liedes) zu erschliessen.[2] Indra, Aditi und der Ṛṣi hielten in diesem Liede ein Gespräch. Mit Str. 1 redet Indra den schon seit langer Zeit im Mutterleibe befindlichen und noch immer nicht hervorgekommenen Vâm. an. Der Ṛṣi antwortet mit den folgenden fünf Halbversen (2—4b); die sieben Halbverse von 4c ab (4c—7) sind Worte der Aditi, die fünf Verse von 8 ab (8—12) Worte des Munis. Im Schlussvers endlich erzählt Vâmadeva das Aufhören der Not. Das ist die Rollenverteilung nach dem Inhalt, so lehren die Ṛgvedakenner.[3] Da diese Verteilung klar zu Tage liegt, wird sie in den Lehrbüchern nicht mitgeteilt; hier wird sie aber gegeben, um Ṛṣi und Devatâ festzustellen.[4]

Gewinnt man aber aus dem Ṛv. selbst die Überzeugung, dass die Angabe von dem übernatürlichen Wissen Vâmadevas schon im Mutterleibe nur eine spätere Fiktion ist, so wird diese Rollenverteilung unhaltbar. Sie hat darum nur antiquarischen Wert, gerade so wie eine Legende, die zu IV, 18. 13 erzählt wird, die aber hier ebenfalls der Vollständigkeit halber angeführt werden muss.

Die Bṛh. Dev. berichtet uns nämlich 4, 121b—123a:[5] ‚Der Ṛṣi, der, um Götter, Ṛṣis und Manen verehren zu können, die Ein-

---

[1] s. auch Ṣaḍg. zu X, 86 (Macd. p. 155):

upadeśeṣv anuktes ca vaktṛbhedo na darśitaḥ |
athâpy ṛṣyâdijñânârtham arthatas tv atra varṇyate ||
nokto vaktṛviśeṣo 'tra hy upadeśeṣv anuktitaḥ
arthatas tv avagantavyo vaktṛbheda iti sthitiḥ ||

[3] Dieselbe Rollenverteilung auch Ârṣânukr. 4. 2b—4.

[4] Nach Ṣaḍg. zu X, 86 (s. oben) lese ich so: *ayaṃ vivekaḥ spaṣṭatvâd . . .* und *vivekas tv atreritaḥ. . .*

[5] Einleitung zum vierten Maṇḍala.

geweide des Hundes kochte, und dem Indra in Adlergestalt das Madhu (den Soma) brachte,[1] der Gotamaspross pries mit den fünfzehn Liedern IV, 1 ff. den Agni und mit den sechzehn folgenden den Indra.'

Dass Vâmadeva in der Not Hundefleisch gegessen habe, ohne damit eine Sünde zu begehen, berichtet auch Manu X, 106, und die eben besprochene Angabe der Bṛh. Dev. findet in der NM. 3. 8 (fol. 45 b) folgende Erklärung: *âpady api dharmaṃ na tyajed ityartha âha* |

na tyajed dharmamaryâdâm api kleśadaśâṃ gataḥ |
vâmadevaḥ śuno dharmaṃ[2] *paktvântrâṇi cacâra yat*[2] |

Auch im Unglück soll man die religiösen Vorschriften nicht ausser acht lassen; in diesem Sinne sagt er: Man lasse die im Gesetze vorgeschriebene Ordnung nicht ausser acht, selbst wenn man in Bedrängnis geraten ist: Vâmadeva kochte die Eingeweide des Hundes, um der Vorschrift zu genügen.' Mit den Worten: *tadartheyam âkhyânapûrvikâ ṛk* wird alsdann IV, 18. 13 angeführt. Das Âkhyâna ist das oben aus Ṣaḍg. und Sây. Mitgeteilte; dann folgt die eben citierte Stelle aus der Bṛh. Dev.[3]

Wie gesagt, auch diese Legende kann keinen Wert haben, wenn sich herausstellen sollte, dass Vâm. nicht der eigentliche Sprecher von IV, 18. 13 ist. Ganz anders steht die Sache aber mit der Legende, die uns die Bṛh. Dev. an anderer Stelle[4] giebt; es heisst nämlich 4, 126—128: Aditi leistete ihrem Sohne Indra, der, als er sich noch im Mutterleibe befand, erklärte, ich will nicht auf dem richtigen Wege geboren werden,[5] für ihr eigenes Wohl

[1] Der Text ist nicht ganz sicher, NM. (s. i. V.) liest: *yasya ca śyenarûpeṇa âharad vṛtrahâ madhu,* H.: *yasya vai śyenarûpeṇâharad vṛtrahâ madhu,* B.: *yasya ca śyenarûpeṇâharad vṛtrahaṇaṃ madhu;* auf jeden Fall ist aber *âharad* (nicht *aharad*) zu lesen.

[2] Ms. *gharmaṃ* und *cacâravat,* aber im C.: *‚yad' yasmâd ‚dharma(ṃ)' vihitaṃ karma cakâra.*

[3] Letztere allerdings in einer Form, die logisch nicht möglich ist; es werden nämlich sicher irrtümlich die obigen Verse mit der Legende verquickt, die uns die Bṛh. Dev. zu IV, 18 giebt (s. sogleich), d. h. die Verse erscheinen in der Reihenfolge: 126 a, 126 b, 121 b, 122 a.

[4] Als Einleitung zu den Indraliedern.

[5] Natürlich mit B. fol. 45 b, H. fol. 38 b und NM. fol. 46 a (s. oben) *aṃjasâ na janiṣye 'haṃ* zu lesen.

besorgt, Folge (*anvagât!*). Kaum war er geboren, so forderte er den Ṛṣi zum Kampfe heraus. Vâmadeva aber, dem er auf diese Weise Gewalt angethan hatte,[1] bekämpfte ihn zehn Tage und Nächte lang und besiegte ihn schliesslich vermöge seiner Kraft.

Pischel[2] hat bei seiner ausführlichen Besprechung des Liedes diese Legende noch nicht gekannt; sie enthält nämlich meines Erachtens den Schlüssel zu dem schwierigen Liede. Mit Recht knüpft P. seine Erklärung an die Erzählung MS. 2.1.12, wonach Indra von seiner Mutter Aditi im Mutterleibe mit eiserner Fessel gebunden und auch mit dieser geboren wurde, bis dieselbe durch ein Opfer abfiel,[3] aber ich glaube nicht, dass Aditi dieses nur auf Grund der Weigerung Indras, auf gewöhnlichem Wege geboren zu werden, gethan, und dass die Götter ihrerseits versucht hätten, sie zur Nachgiebigkeit Indras Verlangen gegenüber zu bewegen.[4] Dieser Deutung widerspricht nämlich durchaus die Fassung der Legende von Indras Geburt, wie wir sie sonst in den Brâhmaṇas finden. So berichtet MS. 1.6.12 (104.10ff.), dass Indra und Vivasvat, während sie sich noch im Mutterleibe befinden, sagten: wir wollen die Stellung der Âdityas einnehmen.[5] Da suchen die Âdityas sie zu töten. Bhaga und Aṃśa schlagen auf sie los, aber Indra kommt mit dem Leben davon, während Vivasvat ein *mṛtam âṇḍam* wird.[6]

Damit vergleiche man die Fassung, welche die MS. 2.1.12 erzählte Legende in TS! 2.4.13[7] bekommen hat: *devâ vai râjanyâj jâyamânâd abibhayus tam antar eva santaṃ dâmnâpaumbhan* ‚Als der Râjanya geboren werden sollte, fürchteten sich die Götter vor ihm und fesselten ihn mit eiserner Fessel, während er noch im Mutterleibe war.' — Man sieht, die Götter sind dem Indra feindlich gesonnen, sie wollen nicht, dass er geboren wird, da sie

---

[1] ? *kṛtvâtmani balaṃ tathâ.*

[2] s. Ved. Stud. II, p. 42 ff., daselbst auch die übrige Litteratur.

[3] A. a. O. p. 43.

[4] So Pischel a. a. O.

[5] s. Z. 15 f.: *antar eva garbhaḥ santâ avadatâm: âvam idaṃ bhaviṣyâvo yad âdityâ iti.*

[6] Cf. auch Kâṭh. 11.6 (I, 151.5 ff.), wo aber nur von Vivasvat allein berichtet wird.

[7] s. auch Kâṭh. 11.4 (I, 148.6 f.) und Pischel a. a. O. p. 43.

wissen, er werde, wenn geboren, ihre Macht an sich reissen. Diese Anschauung liegt meines Erachtens auch schon im Ṛv. vor, und damit kommen wir wieder auf IV, 18 zurück.

Ich meine, der Dichter giebt uns in diesem Sûkta kein Indra-Loblied im gewöhnlichen Sinn, vielmehr eine durch vorausgehende Nindâ wirksam gehobene Stuti.[1] Diese Nindâ ist bei Indra nichts Auffallendes. Die Liste seiner Schandthaten ist ein beliebtes Thema in den Brâhmaṇas.[2] Unser Lied ist das älteste Beispiel dafür. Die Anklage (*nindâ*) übernimmt Vâmadeva, die Verteidigung, also die *stuti,* dagegen Aditi. Indra wird mit Ausnahme des Schlussverses als stummer Zeuge gedacht. Und zwar beginnt Vâm. mit Indras Gewaltthätigkeit bei dessen Geburt, indem er sich den Dialog des alten Geburtsitihâsas aneignet.

In Str. 1 hält nämlich der Dichter meines Erachtens dem Indra die Worte vor, die höchst wahrscheinlich ursprünglich Tvaṣṭṛ gesprochen haben wird. Ich sehe aber in Tvaṣṭṛ nicht mit Bergaigne 3. 58 ff. und im Anschluss daran Pischel a. a. O. p. 44 Indras Vater — wir wissen von Indras Vater fast nichts; Indra hat ihn gleich nach seiner Geburt aus uns ebenfalls unbekannten Gründen erschlagen (s. p. 85) —, sondern Indras Grossvater,[3] den ehemaligen Götterherrscher, der da weiss, dass Indra dereinst seine Herrschaft an sich reissen wird und deswegen Indras Geburt überhaupt zu verhindern, bezw. ihn umzubringen sucht.[4] Die einzelnen Phasen dieser Geburtsgeschichte sind leider zu dunkel; ausser bei Vâm. wird eigentlich nur noch in Ṛv. III, 48 auf dieselbe eingegangen und dort auch lange nicht so ausführlich wie hier. — Ich vermute, dass Tvaṣṭṛ zunächst einfach die *yoni* von Indras Mutter versperrt hat,[5] und dass Indra, nachdem er lange Zeit im Mutterleibe zugebracht hat, endlich beschliesst, von der Seite her-

---

[1] Man vergleiche, wie in den Brâhmaṇas oft eine *praśaṃsâ* durch eine vorausgehende *nindâ* erreicht wird.

[2] s. Ait. Br. 7. 28. 1 etc.; Geldner, Ved. Stud. II, p. 305; Oertel, JAOS. XIX, p. 118 ff.

[3] s. III, 48. 2.

[4] III, 48. 4 *tváṣṭâram índro janúṣâbhibhūya* dürfte so zu deuten sein: Indra wurde dem Tvaṣṭṛ überlegen dadurch, dass er geboren wurde, s. MS. 1. 6. 12, anders Pischel a. a. O. p. 51. — Man vgl. übrigens die Erzählungen von Kaṃsa und Kṛṣṇa.

[5] Vgl. die Geschichte, die Kâṭh. 13. 4 (I, 184. 16 ff) von Indra erzählt wird,

auszugehen. Tvaṣṭṛ hât aber die Absicht gemerkt und sich dem widersetzt. Seine Worte sowie Indras Entgegnung werden gewissermassen als einleitende Itihâsaverse wiederholt:

1. Das ist der von alters her betretene[1] Weg, auf dem alle Götter geboren wurden. Auf ihm soll auch er, wenn ausgetragen, geboren werden, nicht soll er die Mutter ins Jenseits befördern.[2]

2. Ich will nicht auf diesem (Wege) hinausgehen, er ist beschwerlich.[3] Quer durch will ich aus der Seite hinausgehen. Vieles, was noch niemand gethan hat, bleibt mir zu thun; mit dem einen soll ich kämpfen, mit dem andern mich befreunden.

Nunmehr beginnt der eigentliche Disput. Aditi, die nach dem Folgenden den eigenartigen Abortus gut überstanden hat, repliziert zunächst mit einer Entschuldigung,[4] die aber Vâm. in der zweiten Hälfte der Strophe sofort in eine Nindâ verwandelt.

3. (Aditi:) Die im Sterben liegende Mutter blickte er an (mit den Worten): nicht (mehr) will ich (ihm) nicht folgen, ich will (ihm) stets folgen.

(Vâm.:) In Tvaṣṭṛs Haus trank Indra den Soma, der für hundert Goldstücke gekauft war;[5] (er trank) von dem zwischen den beiden Brettern gepressten.

parâyatîm fasse ich mit Sây. = *mriyamâṇâm* und beziehe das auf die gewaltsame Geburt aus der Seite heraus. Indra, so sagt Aditi, hat gesehen, in welche traurige Verfassung seine Mutter dadurch gekommen ist, und hat versprochen, in Zukunft folgsam zu sein. Wem er dieses verspricht, wird nicht gesagt, doch kann logisch nur der Sprecher der ersten Strophe, also Tvaṣṭṛ, gemeint sein. Vâmadevas Zurückweisung dieser Entschuldigung spricht ebenfalls dafür: und doch hat er gleich darauf Tvaṣṭṛs Soma ge-

---

[1] Eigentlich ‚aufgesucht'.

[2] Bezüglich des Materials verweise ich auf Pischel a. a. O., dessen Übersetzung ich vielfach wörtlich übernommen habe.

[3] s. die oben ausgesprochene Vermutung.

[4] Sie hat ihrem Sohn nachgegeben nach Bṛh. Dev. 4. 126: *anvagâd aditiḥ putram.*

[5] *satadhanyâm = bahudhanena krîtam,* Sây. Der Diebstahl ist natürlich um so schlimmer, je wertvoller das gestohlene Objekt ist.

trunken, eine zweite Gewaltthat, wie III, 48.4 erweist, denn er hat ihn dem Tvaṣṭṛ gestohlen.

Wie diese Strophe, so sind auch die folgenden auf zwei Sprecher verteilt.[1] Der Disput wird in scharf pointierter Wechselrede[2] im oben p. 81 besprochenen Sinne fortgesetzt. Das erste Hemistich spricht von jetzt ab immer Vâm., das zweite Aditi. Zunächst betont Vâm., dass ein derartiges Betragen bei Indra auch nicht wunder nehmen könne. Aditis Entgegnung darauf wird von ihm in der ersten Hälfte der übernächsten Strophe widerlegt, diese Widerlegung wieder von Aditi in der zweiten Hälfte derselben:

4. (Vâm.:) Was wird denn der Besonderes können, den sie (die Mutter) tausend Monate und viele Herbste getragen hat![3]

(Aditi:) Es giebt doch keinen, der ihm gleich ist unter den Geborenen und denen, die geboren werden sollen!

5. (Vâm.:) Diesen Ausbund von Kraft,[4] den Indra, versteckte die Mutter, als ob sie ihn für einen Schandfleck hielte?

(Aditi:) Da stand er von selbst auf, (seine) Gestalt annehmend;[5] Himmel und Erde füllte er an, als er geboren wurde.

Vâmadeva sieht, dass er auf diese Weise nichts ausrichten kann. Er sucht daher an einem andern Beispiel Indras Gewaltsamkeit zu erweisen, er fährt also zu Aditi gewendet fort:

6. (Vâm.:) Da fliessen die plätschernden, laut durcheinanderkreischend wie züchtige Jungfrauen —

Aber noch ehe er seinen Satz beendet hat, fällt ihm Aditi ins Wort:

---

[1] Vgl. das oben p. 73 über Strophenverteilung Bemerkte sowie Pischel a. a. O. p. 45.

[2] s. oben p. 72 Note 1.

[3] *jabhâra* kann nur dritte Sing. sein, da die erste im Veda nicht Vṛddhi hat, s. Whitney, Sanskrit Grammar[2] 793 d.

[4] *ni-ṛṣ* wörtlich ‚hineinstopfen, vollpfropfen'.

[5] Wegen *yathâvaśáṃ tanvàṃ cakra eṣáḥ* III, 48.4 und *svayáṃ gâtúṃ tanvà ichámânam* IV, 18.10 kann ich mich Pischels Auffassung von *átka* für diese Strophe (s. Ved. Stud. II, p. 195) nicht anschliessen.

(Aditi:) Frage sie, was sie damit[1] sagen, ob die Wasser den hemmenden Fels durchbrechen?

Vâm. lässt sich indessen nicht aus der Fassung bringen:

7. (Vâm.:) Sollen sie ihm etwa Lobsprüche sagen? Sie nehmen ja die Schmach Indras auf sich.

Und wieder trumpft ihn Aditi ab:

(Aditi:) Mein Sohn hat diese Flüsse strömen lassen, als er mit gewaltigem Schlage den Vṛtra getötet hatte.

Zum Sachverhalt, auf den in diesen beiden Strophen angespielt wird, vgl. man Geldner, Ved. Stud. II, p. 294 ff. Die Schmach Indras ist, wie Sây. richtig erkannt hat, das *vṛtravadhanimittaṃ brahmahatyârûpaṃ pâpam,* das die Wasser *phenarûpeṇa* auf sich nehmen; man sehe auch die von Sây. zu I, 93. 5 erzählte Âkhyâyikâ: *indro vṛtraṃ hatvâ brahmahatyâyâ bhîtaḥ san pṛthivyâṃ vṛkṣeṣu strîṣv apsu ca tâṃ brahmahatyâṃ nyamârkṣît* sowie Geldner, Ved. Stud. II, p. 305, III, p. 184 f.[2]

Mit dem Hinweis darauf, dass die Wasser dem Indra ihre Befreiung verdanken, ist Vâm. jegliches weitere Gegenargument verschlossen; er giebt darum dieses Thema auf und spricht von neuen Gewaltthätigkeiten Indras bei seiner Geburt. Leider sind die Vorgänge, auf die er nunmehr anspielt, für uns höchst dunkel, doch dürften sie zeitlich den vorher aufgezählten Gewaltthaten folgen. Wieder giebt das erste Hemistich die Nindâ Vâm.'s, die übrigens nunmehr an Indra direkt gerichtet wird, das zweite die Rechtfertigung durch Aditi.

8. (Vâm.:) Sie war doch nicht etwa thöricht, (als) dich die junge Mutter beseitigte; sie war doch nicht etwa thöricht, (als) dich Kuṣavâ verschlang?

(Aditi:) Allerdings war sie thöricht, (darum) erbarmten sich die Gewässer über das Kind; allerdings war sie thöricht, (darum) ging Indra gewaltsam hervor!

mámat, das Sây. mit *pramatta* etc. übersetzt, ist augmentloses Imperfekt von √*mad, mamatti;* die Verschiedenheit der Accentuation der nachfolgenden Verba erklärt sich daraus, dass sie im ersten Fall Nebensatz mit zu supplierender Konjunktion, im

---

[1] d. h. mit dem Kreischen.

[2] Das Wort *didhiṣante* entspricht genau dem *prati-grah* in TS. 2. 5. 1. 2 ff.

zweiten Hauptsatz sind. Subjekt von *mamat* ist natürlich *yuvatiḥ*, bezw. *kuṣávâ*, bezw.[1] *vyàṃsaḥ*.

Auch dieser Angriff ist abgeschlagen, aber gleich folgt ein neuer:

9. (Vâm.:) Er war doch nicht etwa thöricht, (als) dich, o Maghavan, Vyaṃsa durchbohrte und dir die Kinnbacken abschlug?

(Aditi:) Darum (eben) wurde ihm der Durchbohrte überlegen und zerschmetterte mit der Waffe den Kopf des Dâsa.

Dieses in Str. 8 zugestandene thörichte Verhalten der Aditi ist aber zu entschuldigen, die Sprecherin des letzten Hemistichs fährt also fort:

10. (Aditi:) Die *Färse* gebar einen gewaltigen, kräftigen, unbezwinglichen Stier, den starken Indra. Ungeleckt liess (darum) die Mutter das Kalb laufen, das sich selbst seinen Weg suchte.

Zur Übersetzung des Schlusses vgl. Rv. III, 48. 4a und b. — Das Wort *gṛṣṭíḥ* ‚Färse', das voransteht, erklärt alles. Eine Kuh, die ihr erstes Kalb wirft, pflegt nur ein kleines Kalb zu haben, ist auch noch unerfahren in der Behandlung desselben.

Den Fehler, den sie dabei beging, hat sie übrigens auch später wieder gutgemacht:

11. Auch wendete sich die Mutter (später) dem Büffel wieder zu: ‚Jene Götter lassen dich im Stich, o Sohn.' Da(rum) sprach Indra, als er den Vṛtra töten wollte: ‚Freund Viṣṇu, mache deine weitesten Schritte.'

Die Geduld des Dichters ist erschöpft, er fährt nunmehr sein allerschwerstes Geschütz auf und wirft Indra entgegen:

12. (Vâm.:) Wer hat deine Mutter zur Witwe gemacht?[2] Wer suchte dich im Schlafen und Wachen zu töten?[3] Welcher Gott erbarmte sich über dich,[4] als du den Vater umbrachtest, ihn bei den Füssen packend?

---

[1] In der folgenden Strophe.

[2] Antwort: Indra, da er seinen Vater erschlug!

[3] Tvaṣṭṛ!

[4] Keiner!

Auf diese Fragen weiss Indra allerdings keine entschuldigende Antwort, er muss dem Dichter rechtgeben und zugestehen, dass er in die äusserste Not geraten war.

13. (Indra:) Aus Not kochte ich mir die Eingeweide des Hundes, nicht fand ich unter den Göttern einen, der sich meiner erbarmte. Ich sah die Frau voller Betrübnis. *Da brachte mir der Adler den Soma.*

Über die Bedeutung von *ámahîyamâna* s. Tâ. Br. 7. 5. 1 *prajâpatir akâmayata bahuḥ syâṃ prajâyeyeti sa śocann amahîyamâno 'tiṣṭhat.* — Die Frau ist aber nicht, wie Pischel a. a. O. p. 52 meint, Indras Frau, sondern die Frau, die über den Tod ihres Mannes trauert, d. h. Indras Mutter.

Es muss natürlich vieles in diesem Liede zweifelhaft bleiben, weil wir eben wenig über Indras Geburt wissen und in der späteren Litteratur diese ältesten Mythen so gut wie gänzlich verlorengegangen zu sein scheinen.[1] Immerhin ergeben sich gewisse Punkte mit absoluter Sicherheit. Es steht fest, dass Indra lange Zeit im Mutterleibe festgehalten wurde; es steht ferner fest, dass Indra schliesslich den Entschluss fasste, sich auf gewaltsame Weise zu befreien und die Seite der Mutter zu zersprengen. Es steht fest, dass ihn draussen sofort Feinde bedrohen — MS. 1. 6. 12 macht es wahrscheinlich, dass Götter, die wissen, dass Indra ihre Macht an sich reissen wird, die Ursache davon sind —; es steht schliesslich und vor allen Dingen fest, dass Indra dadurch zuletzt in die äusserste Not geriet: da brachte ihm der Adler den Soma! Das giebt uns, wie ich meine, den Schlüssel zu IV, (26 und) 27.

Pischel hat schon Ved. Stud. I, p. 206 darauf hingewiesen, dass das Lied unter den Indraliedern steht; er weist ferner darauf hin, dass IV, 26. 1—3 sicher von Indra gesprochen sein muss — ich brauche nach meinen obigen Ausführungen wohl kaum hinzuzufügen, dass ich derselben Ansicht bin —, und dass auch 27. 5 an Indra gerichtet ist. P. ist dadurch zu dem Schluss gekommen, dass Indra auch der Sprecher von 27. 1 sein müsse, allerdings nur

[1] Die oben citierte Paribhâṣâ trägt hieran offenbar die Hauptschuld.

von den drei ersten Pàdas, den vierten soll der Adler sprechen P. nimmt ferner an, dass die übrigen Strophen von 26 und 27 vom Soma handeln; das ist aber, wie ich meine, ein Irrtum, dem übrigens alle modernen Erklärer auf Ad. Kuhns Autorität hin verfallen sind.[1] Eine genauere Beachtung der Angaben der Anukramaṇî hätte davor bewahrt. Dort steht kein Wort von Soma, es heisst vielmehr zu IV, 26: *‚ahaṃ manuḥ saptâdyâbhis tisṛbhir indram ivâtmânam ṛṣis tuṣṭâvendro vâtmânaṃ parâ navâṣṭau vâ śyenastutiḥ.* ‚DasLied IV, 26 hat sieben Strophen; in den drei ersten pries der Ṛṣi sich selbst, als sei er gleich Indra, oder aber Indra pries sich selbst;[2] die folgenden neun oder acht Strophen enthalten eine Lobpreisung des Adlers.‘[3] Allerdings ist der Adler gemeint, der den Soma geholt hat, das ergiebt sich mit Sicherheit aus IV, 26. 4—7. Wir erfahren dort aber auch, dass mit diesem Ereignis noch ein anderes verknüpft war. Man sehe IV, 26. 6 und 7:

6 *ṛjîpî śyenó dádamâno aṃśúṃ*
parâvátaḥ śakunó mandráṃ mádaṃ
sómaṃ bharad dâdṛhâṇó devãvân
ḍivó amúṣmâd úttarâd âdãya

7 *âdãya śyenó abharat sómaṃ*
sahásraṃ savãñ ayútaṃ ca sâkáṃ
átrâ púraṃdhir ajahâd árâtîr
máde sómasya mûrã ámûrajḥ

Pischel hat bereits Ved. Stud. I, p. 209 f. nachgewiesen, dass mit dem *púraṃdhiḥ,* der bei dieser Gelegenheit den Nachstellungen entging,[4] nur Indra gemeint sein kann, vgl. IV, 27. 2 und 3. Für *devâvân* würde ich wegen IV, 27. 3 (s. im Verlauf) die Deutung: ‚bei dem Götter waren, dem Götter halfen‘ (s. Pischel a. a. O. p. 209)

---

[1] Litteratur bei Macdonell, Vedic Mythology, p. 114, Note 50—52 (Grundriss III, 1a).

[2] Das Wort *âtman* deutet Sây. (und wohl auch Ṣaḍg.) hier als *paramâtman,* vgl. die oben erörterte philosophische Auffassung des Liedes. Ein gleiches Missverstehen der Anukramaṇî findet sich, nebenbei bemerkt, bei Sây. noch IV, 42 und X, 125, sowie III, 26, wo Ṣaḍg. und Sây. übereinstimmend mit *paraṃ brahma* erklären, cf. auch Geldner, Ved. Stud. III, p. 160.

[3] Cf. Bṛh. Dev. 4. 131b *pra su ṣa vibhyo* (IV, 26. 4) *navabhir ṛgbhiḥ śyenasya saṃstavaḥ.*

[4] So richtig Pischel a. a. O.

vorziehen. Jedenfalls ergiebt sich mit Sicherheit, dass bei Gelegenheit des Somaraubes auch Indra befreit wurde. Beherzigen wir nunmehr, dass auch IV, 18. 13 der Adler mit dem Soma als derjenige erscheint, der Indra aus der äussersten Not, in die er durch die Verfolgungen der Götter geraten war, befreite, so erscheint IV, 27. 1 in einem ganz neuen Lichte. Hören wir ganz unbefangen, was uns Indra (er ist der Sprecher, s. oben) dort, und zwar unmittelbar nach IV, 26. 7, erzählt:

1. (Indra:) Schon im Mutterleibe lernte ich alle Sorten (Geschlechter?) dieser Götter kennen, hundert eherne Burgen bewachten mich. Da (kam) der Adler; durch den schnellen flog ich heraus.

Dass Indra schon im Mutterleibe den Entschluss gefasst hatte, über die Götter zu herrschen, und dass diese ihm deswegen nach dem Leben trachteten, wissen wir aus MS. 1. 6. 12 in Verbindung mit Rv. IV, 18.[1] Von ehernen Fesseln, mit denen er gebunden wurde, spricht MS. 2. 1. 12 (vgl. TS. 2. 4. 13). Hier sind es eherne Burgen, die ihn halten — selbstverständlich nicht im Mutterleibe —, und ich meine, dass wir hier die ursprüngliche Fassung des Mythos vor uns haben, den die spätere Zeit, wie oft, verwirrt hat. Indra ist, wie es scheint, auch nach seiner Geburt ängstlich gefangengehalten worden und *√rakṣ* ist hier nicht im guten Sinne mit ‚schützen', sondern vielmehr im schlimmen Sinne mit ‚bewachen' zu übersetzen. Mit dem Kommen des Adlers[2] ergiebt sich für Indra die Möglichkeit, sich aus den Burgen zu flüchten, d. h. er lässt sich einfach von dem schnellen,[3] i. e. dem Adler, heraustragen. Noch klarer wird das durch die folgende Strophe:

2. Er (der Adler) trug mich nicht gern fort, (aber) ich (sc. Indra) war ihm an Kraft und Stärke überlegen. So (?) entging der Kluge[4] (sc. ich, Indra) den Nach-

[1] Cf. auch Pischel a. a. O. p. 211.

[2] Das Verbum ist nach der bekannten Technologie der Itihâsaverse zu ergänzen.

[3] Dass *javásâ* Adjektivum ist, hat Pischel a. a. O. p. 207 richtig gesehen, wie er überhaupt der vollkommenen Deutung des zu Grunde liegenden Mythos a. a. O. ziemlich nahegekommen ist. Seine Übersetzung (a. a. O. p. 215) habe ich mir häufig wörtlich angeeignet. — Bloomfields Einwand gegen P.'s Deutung von *javásâ* (JAOS. XVI, p. 17 f) fällt bei meiner Übersetzung fort.

[4] P.'s Übersetzung von *púram-dhiḥ* ‚der Freigebige' habe ich nicht über-

stellungen, und der Starke (sc. der Adler) überholte die Winde.

Zur Deutung des letzten Pâda vergleiche man Mbhâr. 1. 33. 18 (= 1512) sowie die Erörterungen zu Str. 4; es sei auch an das Wort *aptúr,* das als Beiwort der Śyenas gebraucht wird (s. Pischel, Ved. Stud. I, p. 127), erinnert.

3. Als nun der Adler vom Himmel herabsauste, respektive als sie (die Götter) den Klugen von dort trugen, obwohl Kṛśânu, der Schütze, zornigen Geistes auf ihn schoss und die Bogensehne losschnellte,

4. Da trug der Adler sie mit Indra zusammen (eilig) wie (die Flügelschiffe) den Bhujyu vom hohen Himmel herab. Jenes (des Kṛśânu) Pfeil flog nur zwischen das Gefieder, und zwar des damals im Flug begriffenen Vogels.

yádi vâ dürfte vielleicht andeuten, dass man auch noch eine andere Version dieses Mythos kannte, wenigstens werden in den Brâhmaṇas diese Worte häufiger in diesem Sinne gebraucht, man vgl. z. B. Kauṣ. Br. 18. 1 *savitâ sûryâṃ prâyacchat somâya râjñe yadi vâ prajâpateḥ.* Als Subjekt wäre dann aus dem *devẫvân* IV, 27. 3 (s. oben p. 87) *devâḥ* zu ergänzen. Vielleicht gab es also eine Version des Mythos, nach der die auf Indras Seite stehenden Götter (z. B. die Maruts, die ihn ja eigentlich nie verlassen haben, s. unten) bei dem Rettungswerk des Indra sich mitbeteiligten.

Die Hauptschwierigkeit liegt in dem *índrâvato* Str. 4. Bloomfield a. a. O. p. 22 muss zugegeben werden, dass sich eine sichere Deutung dieses Wortes aus X, 101. 1 ergiebt: es braucht nicht gerade ‚mit Indra an der Spitze' zu bedeuten, sondern einfach ‚mit Indra'. Die Schwierigkeit, die B. durch eine Korrektur in *parâváto* beseitigen will, ist aber gehoben, sobald wir den Acc. plur. erklären können; diese Möglichkeit ist uns in der That durch IV, 26. 7: *âdẫya śyenó abharat sómaṃ sahásraṃ savẫ ayútaṃ ca sâkám* gegeben, d. h. wir brauchen nur *savẫn* zu ergänzen.

---

nommen, weil gerade hier die Freigebigkeit dem Indra nicht nachgesagt werden kann. Ist es nur Zufall, dass das Wort hier immer von dem in Burgen (*pur*) eingeschlossenen Indra gebraucht wird?

Eine weitere Schwierigkeit liegt in dem Worte *prâsita*. Im Amarakośa erscheint *prasita* als Synonym von *âsakta,* und beide sollen *tatpara* bedeuten. Kâśikâ zu Pâṇ. 2. 3. 44 erklärt es mit *praṣaktaḥ,* | *yas tatra nityam evâvabaddhaḥ sa ucyate,* zu Pâṇ. 5. 2. 66 mit *prasaktaḥ* und *tatparaḥ*. Demnach dürften wir also entweder ‚im Fluge begriffen' oder aber ‚im Fluge behindert' (sc. durch die Last) zu übersetzen haben.

Das tertium in dem Vergleich von 4a ist nicht nur die Sicherheit, sondern vor allem die Schnelligkeit. Der Vogel fliegt so schnell,[1] dass der ihm von Kṛśânu, dem Somawächter, nachgesandte Pfeil (*patatrí*) bloss zwischen das Gefieder (*antáḥ parṇám*), nicht ins Fleisch eindringt,[2] eine Vorstellung, die dem Inder geläufig ist, wenngleich mir augenblicklich eine Belegstelle aus der klassischen Litteratur nicht zur Hand ist.

Zu Str. 5 s. Pischel a. a. O. p. 215.

Das Lied IV, 27 ist also gewissermassen als Fortsetzung von IV, 18 anzusehen, indem es uns zeigt, wie die schliessliche Rettung Indras vor den Nachstellungen der Götter möglich geworden ist. Der ganze Sachverhalt ist so einfach, dass man sich billig darüber wundern muss, dass diese Legende auch in der einheimischen Tradition so ganz verschollen ist.[3]

---

2. Vâmadeva verkauft Indra.

Anschliessend an die oben p. 79 mitgeteilte Legende zu IV, 18 erzählt die Bṛh. Dev. 4. 128, dass Vâmadeva den Indra im Scherz in der Versammlung der Ṛṣis verkauft habe, und zwar in der Strophe IV, 24. 10.[4] Diesen Verkauf behandelt auch die NM. 3. 9 (fol. 46a) unter einer höchst merkwürdigen Nîtiregel:

satpuruṣân lobhân na tyajed ityartha âha:
ye kurvanti dayâṃ bhâgyât santo[5] *lobhât tyajen na tân* |
daśabhir dhenubhir nendraṃ vâmadevo 'tyajac ciram |

---

[1] s. Str. 3, p. 89.

[2] Andere Auffassung in den Brâhmaṇas, s. Weber, Sb. B. A. 1894, p. 777; aus Mbhâr. vgl. man 1. 33. 18 ff. (= 1512 ff.).

[3] Cf. übrigens die interessante Legende des Shâh-Nâmeh über den Vogel Sîmurgh bei Weber, Sb. B. A. 1895, p. 829 (nach Mitteilung Justis).

[4] *sa taṃ ‚ka imam'* (IV, 24. 10) *ity asyâṃ vikrîṇann ṛṣisaṃsadi* | *smayan.*

[5] s. die Auffassung von IV, 18. 13 in NM. nach Bṛh. Dev. oben p. 79.

Als Beleg werden dazu IV, 24. 9 und 10 angeführt[1] und folgende Śloken beigefügt,[2] die sich auch bei Sây. zu IV, 24. 9[3] finden:

‚Wenn jemand, der einen zu geringen Preis für eine höherwertige Ware genommen hat, wieder zu dem Käufer geht und nochmalige Erhöhung des Preises verlangt, indem er sagt: dieser (Gegenstand) ist (noch) nicht von mir verkauft, so braucht der Käufer[4] den Preis nicht nochmals zu erhöhen: er erhält den fehlenden Wert nicht bezahlt, wenn er einmal verkauft hat.[5] Zwischen beiden soll es einzig und allein nach dem Kontrakt gehen, vorausgesetzt nämlich, dass der Kontrakt so gefasst ist: damit ist der Verkauf fertig! Ist indessen der Kontrakt so gefasst: ‚dieses soll nur ein Angebot sein,[6] die definitive Bestimmung (des Preises) findet erst, wenn man es sich überlegt hat, statt', dann wird (kann) der Preis erhöht (werden). Deswegen dachte auch Vâmadeva, als er den Indra, den er für ein zu hochwertiges Stotra erworben hatte, verkaufte: ich muss hier erst einen Kontrakt machen; und so machte er einen Kontrakt mit Str. 10 dieses Liedes. Aus diesem Grunde behandeln die beiden Str. 9 und 10[7] dieselbe Sache.'

Es will mir scheinen, als ob der in den fünf ersten Śloken ausgedrückte Gedanke wirklich in Str. 9 und 10 behandelt wird, d. h. dass ein Verkäufer, der nachträglich merkt, dass er seine Ware zu billig abgegeben hat, wieder zu dem Käufer geht und den Verkauf rückgängig machen will. Der Käufer hält sich indessen einfach an die Kaufbedingungen und lacht ihn aus.

Wer ist aber der Käufer und wer der Verkäufer? Eine nähere Betrachtung des Liedes im Zusammenhang wird uns darüber Aufschluss geben.

In den ersten Strophen wird auseinandergesetzt, welche Anstrengungen die verschiedenen Parteien machen, um Indra, den Spender der Gaben, den Schützer im Kampfe, für sich zu gewinnen:

---

[1] *taddarśanâyeme ṛcau.*

[2] *nyâyavidbhir ye ślokâḥ paṭhitâs te likhyante.*

[3] *atra ṛgdvaye sampradâyavidbhiḥ pûrvâcâryaiḥ kecit ślokâḥ paṭhyante.*

[4] Muss doch wohl *sa tu kretâ* gelesen werden.

[5] Vgl. die Bestimmung für den umgekehrten Fall Vi. Smṛ. 5. 129 (s. Ludwig IV, p. 91) *krîtam akrîṇato yâ hâniḥ sâ kretur eva syât.*

[6] *mûlyârtham etat syât.*

[7] Lies *bhûyasâ vasnaṃ ka imam.*

4 c—d *sáṃ yád viśó 'vavṛtranta yudhmā*
ād ín néma indrayante abhīke

Sind die Leute im Kampf aufeinandergestossen, dann wünschen die einen den Indra für sich[1] im Handgemenge.

5 *ād íd dha néma indriyáṃ yajanta*
ād ít paktíḥ puroḷāśaṃ riricyât
ād ít sómo ví papṛcyâd ásuṣvîn
ád íj jujoṣa vṛṣabhám yájadhyai

Dann opfern die andern[2] um Indras Kraft; dann soll ein gekochtes Opfergericht den Opferkuchen ausstechen; dann soll der Soma ausscheiden,[3] die keine Trankopfer bringen, dann hat man Gefallen daran gefunden, dem Stiere zu opfern.

Die folgende Strophe soll nun zeigen, welcher Partei sich Indra schliesslich zuwendet.

6. Wer es ihm auf diese Weise behaglich macht, wer dem Indra, dem verlangenden, Soma presst, mit (ihm) zugewandten Geist, nicht widerwillig,[4] den macht er zu seinem Freund in den Kämpfen.

Nunmehr folgt die Anwendung des Rezeptes auf den speziellen Fall:

7. Wer also heute dem Indra Soma pressen oder gekochte Opferspeise vorsetzen oder Körner rösten wird, an dessen, des eifrigen,[5] Preis Gefallen findend, wird Indra ihm seine Stiereskraft[6] verleihen.

[1] Das ἅπ. λεγ. *indrayante* wird durch *indriyáṃ yajante* Str. 5 aufgehellt; *indray* ist aufzufassen wie *devay*, und die Deutung des P. W.: ‚sich wie Indra benehmen' ist zu korrigieren. Sây. richtig *indram icchanti*.

[2] Cf. *ubháyâsaḥ* Str. 3.

[3] s. p. 70 Note 5, sc. von den andern Sây. *dhanaiḥ pṛthak kuryât*.

[4] Sämtliche Pada-Mss. und das wichtige Saṃhitâ-Ms. S. 1 lesen hier *ávi-venan*; ein Part. Pr. ist hier wohl am Platze, und es liegt kein Grund vor, nach IV, 25. 3 *ávivenam* zu verbessern; dort muss es Absol. bezw. Adverb sein.

[5] Die *manâyór ucáthâni* entsprechen dem *sadhrîcînena manasâvivenan* von Str. 6; dass die Spende auch gern und in frommer Gesinnung dargebracht wird, ist eben die Hauptbedingung für den Erfolg.

[6] *vṛ́ṣaṇaṃ śúṣmam* offener Tatpurusa, cf. Geldner, Ved. Stud. III, p. 107.

Im Folgenden soll nun meines Erachtens an einer Episode dargethan werden, dass derjenige, der Indra auf diese Weise gewonnen hat, auch die Sicherheit hat, dass er ihm treu bleibt und nicht noch nachträglich zur Gegenpartei übergeht. Indra hatte sich einst, so scheint es, einer Partei angeschlossen; da merkte seine Gattin, dass die Konkurrenz noch grössere Anstrengungen machte, Indra für sich zu gewinnen; sie rief ihn also zu sich, um ihm davon Mitteilung zu machen.

8 *yadâ samaryáṃ vy áced ṛ́ghâvâ*
dîrghám yád âjím ablıy ákhyad aryáḥ
ácikradad vṛ́ṣaṇaṃ pátny ácchâ
duroṇá ã́ níśitaṃ somasúdbhiḥ ‖

Als er (i. e. Indra) tobend (einst) das Kampfgedränge musterte,[1] rief, da sie die lange Schlacht der Konkurrenz[2] sah, die Gattin den Stier (i. e. Indra) heran nach Hause, ihn, den von den Somapressern Geköderten.[3]

Aber ihre Bemühung war zwecklos; Indra konnte nicht mehr zurück, obwohl er es versuchte; die Partei, die ihn gewonnen hatte, bestand auf ihrem Recht; das, meine ich, ist der Sinn der folgenden Strophe, die ich Indra in den Mund lege und als die Antwort an seine Gattin betrachte.

9 *bhū́yasâ vasnám acarat kánîyó*
'vikrîto akânîṣaṃ púnar yán ‖
sá bhū́yasâ kánîyo nā́rirecîd
dînā́ dákṣâ ví duhanti prá vâṇám ‖

(Indra:) Für die mehrwertige (Ware, i. e. für mich, Indra) ist ein zu geringer (Preis) eingelaufen; (mit diesen

[1] Zu *vy ácet* vgl. X, 86. 19 *ayám emi vicā́kaśad vicinván dā́sam ā́ryam.*

[2] s. Geldner, Ved. Stud. III, p. 91.

[3] Die Wurzeln *śâ* 1 und 2 des P. W. bedürfen einer genaueren Untersuchung, zu der hier nicht der Ort ist. *ni-śâ* wird im Rv. häufig im übertragenen Sinne gebraucht und muss s. v. a. ‚sich einfangen, ködern' bedeuten, cf. VII, 18. 6:

puroḷā́ it turváśo yákṣur âsîd
rấye mátsyâso níśitâ ápîva

‚Puroḷas, Turvaśa, Yakṣu waren zwar (da), um Beute zu gewinnen, aber sie waren wie geköderte Fische (d. h. sie wurden gefangen).'

Worten) nochmals (zum Käufer) gehend, verlangte ich, nicht verkauft zu sein;[1] der aber liess für die mehrwertige (Ware) den zu geringen (Preis) nicht schiessen. Dumme und Kluge zehren an ihrem Wort.[2]

Niemand wird natürlich so dumm sein, sich erst den Indra zu kaufen, um ihn hernach gleich wieder zurückzugeben, vollends wenn er merkt, dass er ihm seine Feinde tötet; das muss meines Erachtens der Sinn der folgenden Strophe sein:

10 *ká imáṃ daśábhir máṃéndraṃ krîṇâti dhenúbhiḥ*
yadâ vṛtrâṇi jáṅghanad áthainaṃ me púnar dadat ‖

Wer kauft denn diesen meinen Indra für zehn Milchkühe (unter der Bedingung): wenn er Feinde töten sollte, dann muss er ihn mir wieder zurückgeben!?

Die letzte Strophe (11[3]) knüpft wieder durchaus folgerichtig an den in 7 behandelten Gegenstand (der in 8—10 auch nur scheinbar verlassen ist, wie wir sahen): Lass (also), Indra, jetzt so besungen, wie du früher gepriesen warst,[4] deinem Lobsänger die Speise strotzen, wie (dü) die Ströme (von Wasser strotzen liessest) u. s. w.

Das ganze Lied ergiebt sich also als ein vollkommen einheitliches.[5] Die Annahme eines wirklichen Verkaufes Indras durch Vâmad. hat sich aber als Fiktion herausgestellt, veranlasst eben durch die missverstandene Str. 10! Und dennoch hat uns die einheimische Tradition allein das Mittel zum Verständnis der Schlussepisode gegeben, indem sie uns die gewiss recht alten Śloken der *saṃpra-*

---

[1] *ávikrîtaḥ* Passivum! alle Übersetzer geben das Wort aktivisch wieder, s. P. W. s. v.; Grassmann I, p. 535; Ludwig II, p. 103; Oldenberg, Prolegg. p. 154. — *kan* = *iṣ* (*icchati*); zur Konstruktion s. P. W. s. v. 3 *iṣ* unter 2), d. h. es ist der nicht vorhandene Inf. von *as* zu ergänzen.

[2] *dînâḥ* Sây. = *asamarthâḥ, dákṣâḥ* = *samarthâḥ; vâṇíḥ* Nigh. 1. 11 unter den *vâṅnâmâni,* Dev. I, 80 (14) giebt unsere Stelle als Beleg; wörtlich ‚melken gegenseitig das Wort aus'.

[3] Sie ist übrigens die Schlussstrophe der Indralieder Vâmadevas, s. IV, 16. 21, 17. 21, 19. 11 (das Itihâsalied fällt natürlich aus), 20. 11, 21. 11, 22. 11, 23. 11.

[4] *nû ṣṭutáḥ, nû gṛṇânáḥ* erklärt Sây. wohl richtig mit *pûrvair ṛṣibhiḥ saṃṣṭutaḥ, asmâbhiḥ stûyamânaś ca,* s. zu 16. 21.

[5] Für die Einheitlichkeit plädiert auch Oldenberg, Prolegg. p. 153 f., wenngleich er das Lied anders deutet als ich (s. daselbst), dagegen trennt Grassmann 340 Str. 9—11 ab.

dâyavidaḥ pûrvâcâryâḥ[1] erhalten hat. Jene haben, wie mir scheint, den Gegenstand, um den es sich handelt, noch richtig erfasst, während die falsche Verwertung dieser Śloken, wie wir sie bei Sây. finden, höchst wahrscheinlich erst einer Zeit angehört, wo die Legende von Indras Verkauf durch Vâmadeva schon zum Dogma geworden war; vielleicht trägt die Bṛh. Dev. die Schuld daran.

Mit dem Fall dieser Legende sind zugleich auch alle sonstigen Erörterungen gefallen, die man daran geknüpft hat, wie Götzenbilder und deren Verkauf u. s. w.[2]

Der Vollständigkeit halber sei hier gleich noch mitgeteilt, was uns sonst noch über die Beziehungen Vâm.'s zu Indra berichtet wird. Bṛh. Dev. 4. 129 fährt nämlich in der Betrachtung der Indralieder folgendermassen fort: ‚(Er, der ihn [den Indra] mit IV, 24. 10 in der Versammlung der Ṛṣis im Scherz verkaufte,) der Gotamaspross hat ihn auch mit IV, 30 gepriesen,[3] und mit Str. 7 dieses Liedes vertrieb er zur Hälfte (dessen) Groll.[4] Alsdann pries der Ṛṣi vor Aditi jenes (sc. Indras) Aussehn, Kraft, kriegerische und sonstige Thaten.'[5]

Zweifelsohne ist das Lied IV, 30 ein vollständiges Gegenstück zu IV, 18. Man vgl. nur IV, 30. 1: Keiner, o Indra, ist dir überlegen, keiner ist besser als du, o Vṛtratöter, keiner auch nur so wie du! mit IV, 18. 4a,b: Was soll denn der Besonderes können, den die Mutter viele Monate und Herbste getragen hat? Es muss auch zugegeben werden, dass in IV, 30. 7 von Indra das Wort *manyumáttamaḥ* ge-

[1] *nyâyavidaḥ* NM. s. oben p. 91, Note 2.

[2] s. Bollensen, ZDMG. 22. 587 ff.; vgl. auch Oldenberg, Rel. d. Veda, p. 87 f.

[3] Ich möchte der Lesart *svayam evâ·*, s. Note 5, *svayan evâ·* B., *svayaṃ tenâ·* H. den Vorzug vor *smayann evâ·* geben: er, der ihn in der Ṛṣiversammlung verkaufte, hat ihn auch selbst gepriesen; cf. p. 90 Note 4.

[4] Oder ‚stiess er ihn in seinem Groll fort?' Der Text ist wieder unsicher. Die Hss. schwanken zwischen *manyum ardhe* (s. Note 8, so auch H.) und *manyumadhye* (so auch B.), bezw. *manyuṃ madhye* (? so der Text).

[5] Der in der Bṛh. Dev. folgende Vers 131 ist in der Ausgabe schauderhaft korrumpiert, es muss daselbst, das sei hier gleich festgestellt, so gelesen werden:

aham (IV, 26) *ity âtmasaṃstavas tṛce* (1—3) *stutir ivâsya hi*

‚pra su ṣa vibhyo' navabhir ṛgbhiḥ (IV, 26. 4—7, 27. 1—5) *śyenasya saṃstavaḥ*

(s. oben p. 87, Note 3.)

braucht wird, aber die Deutung, die die Bṛh. Dev. daran knüpft, kann nur aus dem oben erörterten Itihâsa von Vâm.'s Kampf mit Indra herausgesponnen sein.

3. Vâmadeva und Trasadasyu.

Der Name Vâmadeva kommt im Ṛv. nur ein einziges Mal vor, nämlich IV, 16. 18: *bhúvo 'vitã vâmádevasya dhînãm:* Sei du (Indra) ein Förderer der Lieder des Vâmadeva.[1] Einen Sohn Gotamas nennt er sich IV, 4. 11: *tán mâ pitúr gótamâd ánv iyâya.* Dieses Lied wird Kâṭh. 10. 5, MS. 2. 1. 11 (s. unten) ausdrücklich dem Vâmadeva zugeschrieben: sein Patronymicum Gautama ist also als gesichert anzusehen, wozu auch die Erwähnung der Gotamas IV, 32. 9 und 12 stimmt.

Als zu den Aṅgiras gehörig erscheint Vâm. IV, 2. 15 und 16, und Sây. sagt sogar zu 15: *vâmadevo 'nyaiḥ ṣaḍaṅgirobhiḥ saha brûte.* Natürlich spricht Vâm. dort nur von den Aṅgiras als seinen Ahnen.[2]

Diese Stelle dürfte uns aber zugleich auch den Schlüssel zu den beiden merkwürdigen Strophen IV, 42. 8 und 9 geben, die dort so gar nicht in den Zusammenhang zu passen scheinen.[3]

8 *asmãkam átra pitáras tá âsant*
saptá ṛ́ṣayo daurgahé badhyámâne |
tá ãyajanta trasádasyum ásyâ
índraṃ ná vṛtratúram ardhadevám ||

9 *purukútsânî hí vâm ádâśad*
dhavyébhir indrâvaruṇâ námobhiḥ
áthâ rãjânaṃ trasádasyum asyâ
vṛtrahấṇaṃ dadathur ardhadevám ||

---

[1] *mantradraṣṭur mama,* Sây.

[2] Cf. Âśv. Śr. S. 12. 11. 1; Ryder, Ṛbhus im Ṛv. (Diss. inaug., Leipzig 1901), p. 13 f.

[3] s. Grassmann I, p. 535 (zu 338. 8—10): ‚Diese Verse sind später zugefügt und an Indra-Varuṇa gerichtet, 8 und 9 namentlich sind sehr späten Ursprungs.'

Sây. erzählt uns zu 8 einen Itihâsa in drei Śloken, der auch in die NM. 3. 14 (fol. 48) übergegangen ist[1] und also lautet:

‚Die Hauptgemahlin des Puruṭkutsa verehrte, da ihr Gatte, der Daurgaha, in Gefangenschaft geraten war und sie das Reich ohne König sah, im Verlangen nach einem Sohn die sieben Ṛṣis, die zufällig herbeigekommen waren. Erfreut sprachen diese zu ihr: opfere nur Indra und Varuṇa! Sie that es, und da gebar sie den Trasadasyu. Diesen Itihâsa kennend, spricht der Ṛṣi die beiden obigen Strophen.'[2]

Sprecher der beiden Strophen wie des ganzen Liedes soll Trasadasyu Paurukûtsya sein nach der Anukramaṇî,[3] der Sây. folgt. *daurgahaḥ* ist nach Sây. = *durgahasya putraḥ purukutsaḥ,* und es kann, wenn der Itihâsa richtig überliefert ist, auch nichts anderes bedeuten. Dagegen spricht indessen durchaus die Angabe des Śatp. Br. 13. 5. 4. 5: *tena ha purukutso daurgaheṇeja aikṣvâko râjâ | tasmâd etad ṛṣiṇâbhyanûktam asmâkam atra pitaras ta âsant sapta ṛṣayo daurgahe badhyamâna iti.*

Harisvâmin, der leider an dieser Stelle korrupt ist, bemerkt dazu (Weber p. 1015): *daurgrahâ nâma daurgraheṇâśvena saṃhatena* (lies: *sa ha tena*) *kratunâ îje | aśvamedheneje ity arthaḥ.* Soviel ist klar, dass er in dem Wort *daurgaha* eine Bezeichnung für Pferd sieht. Damit stimmt auch, dass *daurgaha* Nigh. 1. 14 unter den *aśvanâmâni* aufgeführt wird. Devarâja I, 148 (12) giebt zwei Erklärungen: *aśvahṛdayânabhijñair grahîtum aśakyatvâd durgaha ity ucyate | durgaha eva daurgahaḥ:*[4] ‚infolge der Unmöglichkeit des Lenkens für Leute, die das Geheimnis der Pferdedressur[5] nicht kennen, heisst das Pferd *durgaha;*[6] dieselbe Bedeutung hat *daurgaha.*' Eine zweite plausiblere Erklärung bringt er von Mâdhava bei: *duḥkhena gahitavyatvâd durgahaṃ*[7] *jalam*

---

[1] Unter folgender Nîtiregel:

śâdhûnâṃ darśanât sadyo vipadbhaṅgaḥ prajâyate |
ṛṣiṇâṃ pûjanâd râjñî purukutsâny agât sutam ||

[2] Cf. Muir, OST. I, p. 267.

[3] s. auch Ârṣânukr. 4. 5.

[4] Cf. Pâṇ. 5. 4. 38; übrigens steht *durgaha* nicht im Gaṇa *prajña.*

[5] Vgl. daş *aśvahṛdayam,* das Nala besitzt, N. 20. 21.

[6] Also eigentlich *durgraha,* cf. Harisv.

[7] Text *durgâham.*

ucyata iti mâdhavaḥ | tatra bhavo daurgahaḥ | apsuyonir vâ aśvaḥ (Śatp. Br. 13. 2. 2. 19) *iti śrutiḥ*: ‚da man schwer darin festen Fuss fassen kann,' heisst das Wasser *durgaham*, so sagt Mâdhava; der daraus Entsprungene heisst *daurgahaḥ*, denn so lautet die Schrift: ‚im Wasser den Ursprung habend ist das Ross'.[1]

Jedenfalls kann nach der oben citierten Stelle des Śatp. Br. kein Zweifel sein, dass *daurgaha* ein Pferd sein muss; ich denke mir, es wird der Name des Pferdes sein, das von Purukutsa geopfert wurde: *daurgahé badhyámâne* IV, 42. 8, bedeutet dann natürlich dasselbe wie *daurgaheṇeje* Śatp. 13. 5. 4. 5.

Was die IV, 42. 8 genannten *saptá ṛṣayaḥ* anlangt, so werden sie von Sây. als bekannt vorausgesetzt,[2] d. h. er versteht eben darunter die späteren sogenannten *saptarṣayaḥ*: Gotâma, Bharadvâja, Viśvâmitra, Jamadagni, Vasiṣṭha, Kaśyapa und Atri, cf. Śatp. Br. 14. 5. 2. 6 u. s.;[3] genau so fasst sie Harisv. a. a. O., wenn er sagt: *te 'smâkaṃ pûrvajâḥ gotamâdayaḥ*.

Es erscheint mir undenkbar, dass Vâmadeva, der doch höchst wahrscheinlich der Sprecher oder vielleicht der wirkliche Dichter der obigen Strophen ist — Trasadasyu[4] als Sprecher zu denken, ist sachlich unmöglich —, hier von den sieben Ṛṣis im Sinne der späteren Zeit sprechen kann. Vâm. gehört zweifelsohne zu den älteren Ṛṣis, das beweisen einmal die merkwürdigen Legenden, die sich nur in diesem Mand. finden,[5] und zwar Legenden, deren richtiges Verständnis grossenteils schon in verhältnismässig alter Zeit verloren gegangen war, wie wir oben sahen, zum andern, dass Vâmadeva in der späteren Litteratur fast ganz vergessen ist (s. u. p. 103). Wie gesagt, ich halte es für ausgeschlossen, dass Vâm., wenn er wirklich als der Verfasser dieser Strophen zu gelten hat, von den sieben Ṛṣis im späteren Sinne sprechen kann. Es bliebe dann meines Erachtens eben nur übrig, mit Grassmann (s. oben) anzunehmen, dass die beiden Strophen erst viel späterer Anhang seien.

---

[1] Cf. *apsujâ u vâ aśvaḥ*, Śatp. Br. 7. 5. 2. 18; MS. 1. 11. 6 (168. 3), Kâṭh. 14. 6 (I, 205. 22) u. s. w.

[2] *prasiddhâḥ*.

[3] s. P. W. s. v. *ṛṣi* 1c.

[4] s. oben p. 97.

[5] s. darüber Pischel, Ved. Stud. I, 206 f.

Diese Schwierigkeit ist aber durch die oben erörterte Stelle IV, 2. 15 und 16 gehoben. Vâm. spricht nämlich in Str. 15 von den *saptá véprâḥ . . . áṅgirasaḥ,* die er in 16 *naḥ pitáraḥ párâsaḥ pratnẫsaḥ* nennt; *asmẫkam pitáraḥ saptá ṛ́ṣayaḥ* in IV, 42. 8 sind somit wohl als die sieben Aṅgiras aufzufassen. Von sieben Aṅgiras ist, um das gleich zu erwähnen, im vierten Maṇḍala noch öfter die Rede, nämlich IV, 1. 12 (cf. 13), 7. 5 (?) und 16. 3 (cf. die folgenden Strophen[1]).

Ludwig V, p. 464 leugnet die Möglichkeit dieser Auffassung, wie ich meine, lediglich auf Grund des Wortes *asyâḥ,* aus dem er schloss, dass die Mutter Trasadasyus noch lebte und gegenwärtig war, die Geschichte also nicht auf eine mythische Vorzeit zurückgehen könne. Dieser Einwand ist indessen nicht stichhaltig, wie eine genauere Betrachtung des Liedes und seiner Umgebung darthun wird.

Der König Trasadasyu gehört eigentlich in das fünfte und achte Maṇḍala. In diesen beiden haben wir Dânastutis über ihn, nämlich V (27),[2] 33. 8 (—10)[3] und VIII, 19. 36 und 37. Dazu stimmt auch die Erwähnung des Tras. VIII, 8. 21, 19. 32 (s. unten), 36. 7, 37. 7,[4] 49. 10. Sonst erscheint Tras. nur noch I, 112. 14, VII, 19. 3 und X, 150. 5. Die Anukr. schreibt ihm ausserdem mit Tryaruṇa (sic![5]) die Ṛṣischaft von IX, 110 zu.

Was wir aber an allen diesen Stellen über Tras. erfahren, ist recht dürftig. Als Schützling der Aśvins erscheint er I, 112. 14 (*pûrbhídye*) und VIII, 8. 21 (*kṛ́tvye dhấne*); als Schützling des Agni neben Atri, Bharadvâja, Gaviṣṭhira und Kaṇva X, 150. 5, womit der Agni *trẫsadasyava* VIII, 19. 32 (s. auch V, 27) zu vergleichen ist. Zumeist erscheint er als Schützling des Indra, nämlich VII, 19. 3:

prá paúrukutsim trasádasyum âvaḥ
kṣétrasâtâ vṛtrahátyeṣu pûrúm

[1] s. auch I, 62. 4, III, 31. 5 u. s. w.

[2] s. oben p. 74 f.

[3] Cf. Sây. zu 8: *trasadasyuś ca vidatho dhvanyaś ceti trayo nṛpâḥ | aśvân dhanâni gâś câdur ṛṣaye tad vadaty ṛṣiḥ ‖*

[4] An den letzten beiden Stellen mit ausdrücklicher Beziehung auf Atri.

[5] s. p. 74 ff.

‚dem Sohne Purukutsas, Trasadasyu, halfst du beim Ländergewinn, bei der Tötung der Feinde, dem Pûṛu'; VIII, 36. 7 und 37. 7 (beide bis auf die Wörter *sunvatáḥ* bezw. *rébhataḥ, bráhmâṇi* bezw. *kṣatrâṇi* wörtlich gleich):

śyâvâśvasya sunvatás táthâ śṛṇu
yáthâśṛṇor átreḥ kármâṇi kṛṇvatáḥ |
prá trasádasyum ᶜâvitha tvám ékа ín
nṛṣâhya índra bráhmâṇi vardháyan ‖

‚Höre auf den spendenden (bezw. preisenden) Śyâvâśva, sowie du auf Atri hörtest, als er die Opferhandlungen vollzog: du, o Indra, obwohl du allein warst, hast dem Trasadasyu im Kampf geholfen, sein *brahma* (bezw. *kṣatra*) vermehrend.'

Schliesslich noch in der Aufzählung Vâl. 1 (= VIII, 49) 10:

yáthâ káṇve maghavan trasádasyavi
yáthâ pakthé dáśavraje |
yáthâ góśarye ásanor ṛjíśvani
índra gómad dhiraṇyavat ‖

Dass Purukutsa Trasadasyus Vater ist, ergiebt sich aus V, 33. 8, VIII, 19. 36 (*paurukutsyá*), VII, 19. 3 (*paúrukutsi*) und IV, 42. 9 (*purukútsânî*[1]). V, 33. 8 führt er noch den Beinamen Gairikṣita.[2]

Ausserdem erfahren wir noch, dass er der König der Pûrus ist; man vergleiche VII, 19. 3 mit IV, 38. 1 (s. sogleich), sowie dass auch Purukutsa an zwei von den vier Stellen seines Vorkommens im Ṛv., nämlich I, 63. 7 und VI, 20. 10, mit den Pûrus in Beziehung gesetzt wird.[3]

Im vierten Maṇḍala erscheint nun Trasadasyu dreimal, nämlich in den oben besprochenen Strophen IV, 42. 8 und 9 und in IV, 38. 1:

---

[1] *purukutsasya patnî*, Sây.

[2] *girikṣitagotrotpannaḥ*, Sây.

[3] Übrigens bezieht Sây., wie ich hier gleich erwähnen will, I, 112. 21 *javé yâbhir yûno árvantam âvatam* (sc. *aśvinau*) auf Purukutsa: *vege pravṛttaṃ purukutsasyâśvam arakṣatam*. Ist das richtig, so wäre vielleicht an den Daurgaha zu denken.

utó hí vâṃ dâtrã́ sánti pū́rvā
yā́ pū́rúbhyas trasádasyur nitośé |
kṣetrâsā́ṃ dadathur urvarâsā́ṃ
ghaṇáṃ dásyubhyo abhíbhûtim ugrám ‖

Die Lieder IV, 41 und 42 durchbrechen scheinbar das Anordnungsprinzip, die beiden Indrâvaruṇa-Lieder müssten eigentlich hinter den drei Aśvinliedern 43—45 stehen. Die Schwierigkeit ist sofort gehoben, wenn wir in *vâm* IV, 38, 1 nicht mit der Anukr. *dyâvâ-pṛthivyau,* sondern die IV, 42. 9 ausdrücklich als die betreffenden Spender genannten Indra und Varuṇa sehen. Die fünf Lieder 38—42 gehören sachlich zusammen, wie die Erwähnung von Tras. am Anfang und Ende zeigt: zweierlei Dinge sind es, die die Pûrus Indra und Varuṇa verdanken, einmal den Trasadasyu IV, 38. 1 und 42. 9, zum andern das Ross, den Dadhikrâvan; s. IV, 38. 2, 39. 2, 5.[1] Dass Dadhikrâvan ein wirkliches Ross, und zwar ein gutes Rennpferd, gewesen ist, hat Pischel (Ved. Stud. I, p. 124 f.) bereits betont; ich sehe darin mit Ludwig IV, 79 das Streitross des Trasadasyu. Dass man dieses Ross als ein Geschenk der Götter betrachtete, giebt meines Erachtens auch die beste Erklärung für die nachmalige göttliche Verehrung desselben.

Ich übersetze also IV, 38. 1:

Es sind ja eure früheren Gaben, die Trasadasyu den Pûrus spendet: ihr habt den Ländersieger, den Erdenbezwinger,[2] die Keule für die Dasyus, den gewaltigen Überwinder geschenkt.

Gemeint mit den Epithetis der beiden letzten Pâdas ist aber meines Erachtens Trasadasyu, nicht das Ross, wie Ludwig will, vgl. *kṣétrasâtâ vṛtrahátyeṣu* VII, 19. 3. Das Ross kommt erst in der zweiten Strophe an die Reihe: ‚und ihr habt auch das Ross geschenkt', wird dann aber drei volle Lieder hindurch gepriesen.

---

[1] Dass hier Mitra an Indras Stelle steht, ist wohl nur eine Variante; wir finden ja häufig dieselben Hilfeleistungen verschiedenen Gottheiten zugeschrieben; hier kommt noch die fast ständige Vereinigung beider Gottheiten hinzu; man beachte das viermalige *dadathuḥ* IV, 38. 2, 39. 2, 5, 42. 9.

[2] Das ἅπ. λεγ. *urvarâ-sā́m* muss logisch eine Steigerung von *kṣetrâsâm* sein; ich fasse daher *urvarâ* in der klassischen Bedeutung ‚Erde'. Sây.: *urvarâ sarvasasyâḍhyâ bhûḥ | tâṃ sanotîty urvarâsâḥ putraḥ.*

Die Schlussstrophe IV, 40. 5 scheint mir die Vergöttlichung dieses irdischen Pferdes zum Sonnenross zu konstatieren.

Daran schliessen sich die beiden Indrâvaruṇa-Lieder. Das erste ist eine regelrechte, ziemlich farblose Stuti, das zweite aber nimmt offenbar auf eine Sage Bezug, die sich an das Pferdeopfer knüpft, das Purukutsa, um einen Sohn zu bekommen, veranstaltete. Varuṇa und Indra werden selbst als Sprecher vorgeführt;[1] sie streiten sich, wie es scheint, um den Anteil an der Spende der Purukutsânî (9). Str. 1—3 spricht Varuṇa,[2] 4—6 Indra. Eine Einigung wird offenbar in 7 von den in 8 genannten *saptá ṛṣayaḥ* erzielt, sie sind also als die Sprecher von 7 anzusetzen: Daran knüpfen nunmehr logisch Str. 8 und 9:

8. Unsere Väter, die sieben Ṛṣis, waren dabei, als (das Ross) Daurgaha geopfert wurde: die verschafften dieser (sc. Purukutsas Frau) durch ihr Opfer den Trasadasyu, den Halbgott, einen Feindevernichter wie Indra.

9. Denn Purukutsas Frau hatte euch, Indra und Varuṇa, mit Spenden und Verehrung aufgewartet: da gabt ihr ihr den König Trasadasyu, den Feindevernichter, den Halbgott.

---

4. Sonstiges über Vâmadeva.

Auf Vâm. soll nach Sây. noch Ṛv. I, 119. 7 gehen: *kṣétrâd ã́ vípraṃ janatho vipanyáyâ* (sc. *aśvinau*); er erklärt nämlich: *stutyâ garbhasthena vâmadevena stutau santau . . . mâtur udaralakṣaṇâj janmasthânâd medhâvinaṃ tam ṛṣiṃ janayathaḥ*; wieder trägt die künstliche Deutung[3] die Schuld an dem Missverständnis, denn die Stelle kann nur auf den in Pâda a genannten Vandana gehen.

---

[1] Es sei hierbei daran erinnert, dass beim Aśvamedha direkt scenische Aufführungen vor sich gehen, s. Śatp. Br. 13. 4. 3, cf. Weber, I. L.G.[2], p. 137, 139 und Note ibid.

[2] *índraḥ* in Str. 3 fasse ich, wie es schon Ludwig V, p. 463 angedeutet hat, d. h. in der Bedeutung ‚Fürst' = *rā́jâ* in 2.

[3] Von *kṣetra* im Anschluss an das oben über Vâm. Erörterte.

Erwähnungen Vâm.'s ausserhalb des Rv. sind verhältnismässig selten. Interessant ist die Bemerkung[1] des Ait. Br. 6. 18. 1, dass Viśvâmitra die Lieder IV, 19, 22 und 23 zuerst gesehen, Vâm. sie dann geschaffen, d. h. (nach Sây.) publiziert habe: *tân viśvâmitreṇa dṛṣṭân vâmadevo 'sṛjata . . . tân kṣipraṃ samapatat,*[2] eine Angabe, die wohl lediglich in maiorem Viśvâmitri gloriam gemacht wird.

Kauṣ. Br. 28. 2 erzählt uns eine weitere Legende zu IV, 15: *tad dha sma vai purâsurarakṣâṃsi havîṃṣi vibadhnate tata etâ vâmadevo 'bhirûpâ apaśyad ‚agnir hotâ no adhvare' (IV, 15. 1) iti | tâbhir hâgniṃ pariṇinyus tato vai tâni rakṣâṃsi nâṣṭrâ apajajñire;*[3] doch dürfte dieselbe nur aus IV, 15. 1

agnír hótâ no adhvaré vâjĩ sán pári ṇîyate |
devó devéṣu yajñíyaḥ ||

herausgesponnen sein, das Lied bietet keinen Anhalt dafür.

Auch zu dem *râkṣoghnam* des Vâmadeva, d. h. zu IV, 4,[4] wird eine Geschichte erzählt. Es heisst nämlich Kâṭh. 10. 5 (1. 130. 2 ff.):[5]

vâmadevaś ca kusidâyî câtmanor âjim ayâtâṃ | tasya kusidâyî pûrvasyâtidrutasya kûbaraṃ nyamṛṇat | sâ dvitîyam upaparyâvartateṣâṃ vâkṣaṃ vâ chetsyâmîti | sa vâmadeva ukhyam agnim abibhas tam avaikṣata | sa etat sûktam apaśyat ‚kṛṇuṣva pâjaḥ prasitiṃ na pṛthvîm' (IV, 4) iti | tâm agnir anûddrutya samadahat | sâ dahyamânâ hradaṃ kausidaṃ prâmajjat ‚Vâmadeva und Kusidâyî hatten nämlich eine Wettfahrt um ihre eigene Person veranstaltet.[6] Ihm, der voraus war und sie überholt hatte,

---

[1] *âkhyâyikâ,* Sây. l. c.

[2] Vgl. übrigens Ait. Br. 4. 30. 2, wo auch IV, 20 und 21 als *sampâta*-Hymnen bezeichnet werden mit folgender Begründung: *vâmadevo vâ imâṁl lokân apaśyat tân sampâtaiḥ samapatat.*

[3] Vgl. auch Ait. Br. 2. 5.

[4] s. Anukr. l. c., Rgvidh. II, 13. 1.

[5] s. auch Weber, Ind. Stud. III, p. 478 f.

[6] Cf. die Wette zwischen Kadrû und Vinatâ, Śatp. Br. 3. 6. 2. 3: *yatarâ nau davîyaḥ parâpaśyâd âtmânaṃ nau sâ jayâd iti,* T. S. 6. 1. 6. 1 (cf. Kâṭh. 23. 10 [s. Ind. Stud. III, p. 463 f.]), *kadrûś ca vai suparṇî câtmarûpayor aspardhetâm,* verglichen mit Suparṇâdhy. 6. 3—4, Mbhâr. 1. 20. 5 (= 1193) *samayaṃ kṛtvâ dâsîbhâvâya vai mithaḥ.*

zerschmetterte Kusidâyî die Deichselspitze.[1] Sie wandte sich zum zweitenmal (gegen ihn) in der Absicht: ‚ich will ihm die Deichselstange oder die Achse zerschmettern.' Er, Vâmadeva, trug das Topffeuer (bei sich), nach dem blickte er; er erfand das Lied IV, 4. Hinter ihr lief Agni drein und brannte sie. Sie, brennend, tauchte in den Teich Kausida unter.'

Das erklärt auch die entsprechende Stelle MS. 2.1.11 (13.2 ff.): *vâmadevaś ca vai kusitâyî*[2] *câjîm*[3] *ayâtâm âtmanoḥ | sâ kusitâyî vâmadevarathasya kûbaram achinat | sâparaṃ nyâplavata yugaṃ vâ çhetsyâmîṣâṃ veti | so 'gnim ukhyam avaikṣata | sa etaṃ mantram apaśyat | tâm arcir udauṣat | sârciṣâ dahyamânâ hradaṃ prâviśat | sa vâva kausito hradaḥ.*

Angespielt wird auf diese Erzählung auch MS. 3.2.6 (23.18 ff.): *vâmadevasya râkṣoghnena vyâghârayati | etena vai vâmadevaḥ kusitâyyâḥ śirâ âdîpayad rakṣaṣâm apahatyai.*

Dass hier mit dem *râkṣoghnam* ein Itihâsa verbunden wird, hat sein Analogon in VII, 104. Dort erscheint mir die Zusammenstellung mit dem Vasiṣṭha-Itihâsa durchaus berechtigt; hier aber vermag ich Beziehungen zwischen Lied und Legende nicht zu entdecken, oder dürfte man IV, 4.1

tṛṣvîm ánu prásitiṃ drûṇânó
'stâsi vídhya rakṣásas tápiṣṭhaiḥ ‖

mit Kâṭh. 10.5 *tâm agnir ânûddrutya samadahat* verbinden und übersetzen: ‚hinter der schnellen dreinlaufend, schleudere die Fangschnur,[4] triff mit deinen glühendsten (Pfeilen) die Rakṣas'??[5]

Wie dem auch sei, die Legende bleibt für uns äusserst interessant, insofern sie uns zeigt, dass die *vâmadevasyâśvau vâmyau manojavau,* von denen uns im Mbhâr. 3.192.41 ff. (= 13180 ff.) eine so

---

[1] Das wird doch wohl die Bedeutung von *kûbara* sein, da ihm gleich nachher *îṣâ* bezw. *yugam* (s. sogleich) gegenübergestellt wird.

[2] Zum Namensunterschied und zur Bildung s. Pân. 4.1.37 und Schroeder, Einl. zu MS. I, p. XIV; *kustâ* M. S. 4.2.3 (24.17 f.) hat damit nichts zu thun.

[3] So die Ausgabe, doch wohl *câjim* zu verbessern.

[4] *prasitim asyati* entsprechend dem *kṛṇuṣvá pâjaḥ prásitiṃ ná pṛthvîm* in Pâda a? ‚lass deine Kraft wirken, als wäre sie eine lange Fangschnur'?

[5] An eine Deutung von Str. 8 *svâśvâs tvâ surâthâ marjayema* aus dem Itihâsa lässt sich wegen Str. 10 nicht denken.

eigentümliche Geschichte[1] erzählt wird, auch dem Veda nicht so fremd sind, wie es Weber (Vedische Beiträge, Sb. B. A. 1894, p. 793) hinstellen möchte.[2]

Agastya.

1. Maitrâvaruṇi.

Die indische Legende sah in Agastya einen Sohn des Mitra und Varuṇa von der Urvaśî. Die Anukr. berichtet darüber zu I, 166 folgendes: ‚Mitra und Varuṇa erblickten, als sie bereits die Weihe zu einem Opfer vollzogen hatten, die Apsaras Urvaśî. Da entfiel ihnen Samen in die Vasatîvarî-Kufe. Daraus wurden Agastya und Vasiṣṭha geboren.' Ṣaḍg. in seiner Erklärung (Macd. p. 98) bemerkt dazu, dass diese Geschichte zu X, 95 erzählt werden würde.[3] Daselbst lesen wir denn auch (Macd. p. 156, mit Varianten auch bei Sây. zu X, 95 und NM. 8.9 [fol. 90a], s. Geldner, Ved. Stud. I, 248): ‚Mitra und Varuṇa erblickten einst, als sie die Weihe zum Opfer vollzogen hatten, die Urvaśî. In Aufregung darüber liessen sie Samen in eine Kufe, jene aber (i. e. die Urvaśî) verfluchten sie: auf Erden sollst du wohnen und Menschen zur Lust dienen.'[4]

Am ausführlichsten wird uns die Legende in der Bṛh. Dev. 5.125b—142a[5] in der Einleitung zu Maṇḍ. VII erzählt, woselbst der Stammbaum des Vasiṣṭha bis auf Prajâpati zurückgeführt wird. Die uns hier besonders interessierenden Verse 131—137 finden sich auch bei Sây. zu VII, 33.11:[6] ‚Diese beiden Âdityas[7] liessen, als sie bei Gelegenheit eines Satra die Urvaśî erblickten, Samen; der fiel in die Vasatîvarî-Kufe. In demselben Augenblick aber erstanden zwei gewaltige Asketen, die beiden Ṛṣis Agastya und Vasiṣṭha. [Der Same war reichlich gefallen in die Kufe[8] und ins Wasser und

[1] siehe die ausführliche Behandlung dieser Erzählung bei Weber a. a. O., p. 789—804.

[2] Über sonstige Erwähnungen Vâm.'s in der indischen Litteratur s. bei Weber a. a. O., p. 792 f.

[3] *hayejâyîyasûkte tu kathaiṣâ saṃpracakṣyate.*

[4] Cf. auch Vi. P. 4. 6. 22, während nach Hariv. 1375 = Vâ. P. 2. 29. 10 dieser Fluch von Brahman ausgeht.

[5] Auch in NM. 5.12 fol. 68b, 69a. Cf. auch Matsya-P. 201. 23 ff.

[6] s. Muir, OST. I, p. 321, Note 97.

[7] Mitra und Varuṇa.

[8] Lies *bahudhâ patitaṃ retaḥ kalaśe*, so Sây. und B.

auf das Land. Auf dem Lande aber entstand der Muni Vasiṣṭha, der trefflichste der Ṛṣis;[1] in der Kufe war Agastya erstanden, im Wasser der glanzreiche Matsya.[2]][3] Der ruhmreiche Agastya ging, eine Śamyâ gross, daraus hervor. Weil er nach einem Maass (*mâna*) gemessen wurde, darum wird er in dieser Welt Mânya genannt, oder auch, weil er aus dem Kumbha[4] entstanden ist. Denn auch mit dem Kumbha wird gemessen, das Wort *kumbha* wird auch als Bezeichnung eines Maasses gebraucht.'

Diese Sage von der göttlichen Abkunft Agastyas steht für die ganze spätere Litteratur fest; ich verweise nur auf Mbhâr. 12. 208. 29 (= 7595), 13. 150. 35 (= 7113), 166. 40 (= 7666) *mitrâ-varuṇayoḥ putras tathâgastyaḥ pratâpavân* und sonstige Stellen des Mbhâr., wo er *maitrâvaruṇi* genannt wird.[5] Von andern Epithetis, die auf diese Sage Bezug haben, sind noch zu nennen: *aurvaśeya*, sowie *kalaśîsuta, kumbhayoni, kumbhasaṃbhava* und *ghaṭodbhava*.[6]

Dass diese Sage aber auch schon im Ṛv. vorliegt, hat Geldner (Ved. Stud. II, 129 ff.) bei der Übersetzung und Erklärung von VII, 33 erwiesen. Die klassische Belegstelle ist VII. 33. 13:

satré ha jâtâv iṣitâ námobhiḥ
kumbhé rétaḥ siṣicatuḥ samânám |
táto ha mãna úd iyâya mádhyât
táto jâtám ṛṣim âhur vásiṣṭham ||

‚Bei einer Opferfeier (neu) geboren, durch die Huldigungen erregt, vergossen die beiden[7] gemeinsamen Samen in die Kufe. Aus dieser ging der Mâna[8] hervor; aus dieser, so sagt man, wurde Vasiṣṭha geboren.'[9]

---

[1] Lies *muniḥ saṃbabhûvarṣisattamaḥ*, so Sây., B. und NM.

[2] Vgl. die merkwürdige Angabe der Anukr. über die Ṛṣis des Liedes VIII, 67: *matsyaḥ sâṃmado maitrâvaruṇir mânyo vâ.*

[3] Die eingeklammerten Verse (133b und 134) fehlen in den Mss. *ka, ga, gha, ca* und H.

[4] Etymologische Spielereien zur Erklärung des Wortes Mânya (s. i. Verl.) aus √*mâ* (messen). — *kumbha* (Krug, Kufe) bezeichnet auch ein bestimmtes Hohlmass, s. P. W. s. v. c.

[5] s. Holtzmann, ZDMG. 34, p. 589 ff.

[6] s. P. W. s. vv. und unter *agastya*.

[7] Mitra und Varuṇa.

[8] i. e. Agastya, s. sogleich.

[9] s. Geldner a. a. O. p. 132.

Sehen wir uns aber die dem Agastya Maitrâvaruṇi zugeschriebenen Lieder I, 165—191 an, so finden wir hier diese Sage mit keinem Worte angedeutet. Der Name Agastya wird in denselben dreimal genannt, nämlich 179. 6, 180. 8 und 184. 5. An letzter Stelle wird ausdrücklich konstatiert, dass das betreffende Lied (*eṣa stomaḥ*) von den Mânas verfasst sei. Die Mânas werden ausserdem noch 169. 8, 171. 5 und 182. 8 genannt; ein Sohn des Mâna (*mãnasya sûnúḥ*) 189. 8, ein Mânyá in der Schlussstrophe 165. 15 = 166. 15, 167. 11, 168. 10; ausserdem 165. 14, 177. 5, 184. 4. Ein Mânyá führt 165. 15 etc. den Beinamen Mândâryá.[1] Es kann danach keinem Zweifel unterliegen, dass Agastya in seinem Maṇḍala als ein Angehöriger der Mânafamilie erscheint, und es liegt auch kein Grund vor, weshalb wir die Identität von Mânya und *mânasya sûnuḥ* mit Agastya leugnen sollten, wie das Bergaigne II, p. 394, Note 2 thut. Durch den Itihâsa, der die Lieder 165 und 170 miteinander verbindet (s. p. 108 ff.), wird diese Identität vielmehr ganz sicher. Die Bṛh. Dev. hält ebenfalls daran fest, wie wir oben sahen, vgl. auch die p. 106 Note 2 erörterte Angabe der Anukr. zu VIII, 67 *maitrâvaruṇir mânyaḥ*. Ein Mitglied der Mânafamilie kann natürlich auch für sich den Namen Mâna beanspruchen, und so kommt es, dass der in VII, 33. 10 genannte Agastya in Str. 13 desselben Liedes mit Mâna (in Wirklichkeit also ‚der Mânaspross') bezeichnet wird.

Übrigens glaube ich, dass auch die schwierige Str. I, 117. 11

sûṇór mãnenâśvinâ gṛṇânã
vãjaṃ víprâya bhuraṇâ rádantâ |
agástye bráhmaṇâ vâvṛdhânã
sáṃ viśpálâṃ nâsatyâriṇîtam ||

hiernach zu erklären ist, d. h. ich sehe in *sûnór mãnena* eine, allerdings eigenartige, Inversion metri causa für *mânasya sûnunâ;*[2] Pâda a würde sich dann durchaus mit c decken.[3]

[1] s. Bergaigne II, p. 394; Oldenberg, ZDMG. 42, p. 221.

[2] Man beachte, dass der Instr. *sûnunâ* nicht ein einziges Mal im Ṛv. vorkommt, offenbar wegen seiner metrischen Unverwendbarkeit. — Die von Bergaigne a. a. O. vorgeschlagene und von Pischel, Ved. Stud. I, p. 173 acceptierte Lösung, dass der Genitiv *sùnóḥ* dativisch zu fassen sei, erscheint mir sachlich nicht berechtigt, s. i. Verlauf.

[3] Auch hier m. c. Inversion für *agastyasya brahmaṇâ.*

Von der transcendenten Geburt des Agastya findet sich also in seinem eigenen Maṇḍala keine Spur, sie liegt nur in VII, 33 vor; aber dadurch ist A. in Indien auch für alle Zeiten der Maitrâvaruṇi geblieben. Das schloss natürlich die Abstammung von Mâna völlig aus, und das ist auch der Grund, weshalb Sây. in Mâna, Mânya, Mândârya niemals ein Nom. pr., sondern immer Ableitungen von √*mâ* oder Caus. der √*man* sieht. Die Bṛh. Dev. kannte noch den Eigennamen Mânya als identisch mit Agastya, sie hat aber die sich ergebende Schwierigkeit, wie wir oben sahen, ebenfalls in echt indischer Weise aus dem Wege geräumt.

---

2. Agastya, Indra und die Maruts.

Die Lieder I, 165 ff. werden von der Tradition durch einen Itihâsa verbunden, der uns Bṛh. Dev. 4. 40b—53a mitgeteilt wird[1] und also lautet:

‚Das folgende Lied *kayâ* (165) soll ein Saṃvâda zwischen den Maruts und Indra[2] sein. Von den Maruts stammen die ungeraden Verse, alle geraden, samt dem letzten,[3] sowie der elfte und erste von Indra. An die Maruts ist der letzte Tṛca[4] gerichtet. [Als Verfasser dieses Tṛca wird aber daselbst[5] ein anderer gelehrt.[6] Es wird nämlich von den Ṛṣis ein vor Zeiten geschehener Itihâsa erzählt.][7][8] Śatakratu begegnete einst, im Himmel wandelnd, den Maruts. Indra pries sie, als er sie sah, und sie sprachen ebenfalls als Ṛṣis zu Indra.[9] Ihr Gespräch erfuhr der Wahrheit gemäss

---

[1] Von 42b ab bei Oldenberg (nach R. Meyer), ZDMG. 39, p. 63 f. citiert, 46—51 finden sich auch NM. 2. 9 zu I, 170. 1 (fol. 37b).

[2] Lies *mârutaindras*.

[3] ? Soll doch wohl der zwölfte sein, da für 13—15 eine andere Bestimmung gegeben wird.

[4] i. e. 13—15.

[5] Wo? in der Anukr.? cf. *smṛtaḥ* 40b.

[6] Also genau wie in der Anukr. zu I, 165, cf. auch Ârṣânukr. 1. 24b—26; die Maruts sind Ṛṣis von 3, 5, 7, 9, Indra von 1, 2, 4, 6, 8, 10—12, *itara* (= Agastya) 13—15.

[7] Lies *itihâsaḥ purâvṛtta ṛṣibhiḥ*, so richtig B.

[8] [ ] fehlt in einer Reihe von Mss., s. Note 7, auch in H

[9] Lies *te cendram*, s. Note 1, B. und H.

Agastya vermöge der Gewalt seiner Askese, und schnell ging er zu ihnen, und er, der für Indra eine Spende gerüstet hatte,[1] pries die Maruts (mit 165. 13—15 und) mit den drei Liedern 166—168 und den Indra mit 169 und 167. 1. Da kam ihm der Wunsch, die dem Indra gerüstete Spende den Maruts zu geben.[2] Indra aber merkte und erkannte dessen Absicht[3] und sagte: nein! nicht morgen, denn es ist nicht das heutige (Opfer); wer weiss das, was künftig ist? Bei einem Wechsel der Dinge[4] wird selbst das, was man beabsichtigte, zu schanden (170. 1)! Da sprach Agastya zu Indra die mit *kiṃ naḥ* beginnende Strophe (2): es sind deine Brüder; einige dich doch mit den Maruts; töte uns nicht, o Śatakratu![5] Mit der Strophe *kiṃ no bhrâtar* (3) aber tadelte Indra den Mâna-Sohn (*mânyam*). Agastya indessen beruhigte den erzürnten Indra mit der Strophe *aram* (4), und nachdem er eine Versöhnung zu stande gebracht hatte, übergab er diesen doch die Spende, und Indra machte jene beim Rauschtrank zu seinen Zechgenossen.[6] Aus diesem Grunde, so wisse man, sind in den Indraliedern die Maruts gelegentlich (*nipâteṇa*) mitgepriesen.[7] Erfreuten Herzens pries nun der Ṛṣi jene nochmals je für sich;[8] und zwar die Maruts mit den beiden Liedern 171 und 172, mit den sechs folgenden (173—178) den Indra.'[9]

---

[1] Lies *nirupya.*

[2] Lies *icchataḥ,* s. Note 6 und B.

[3] Lies *tadbhâvaṃ tv indro,* s. Note 7 und B., NM.

[4] Es ist wohl *arthasaṃcâre,* nach Note 9 und B., NM., zu lesen, wofern nicht nach I, 170. 1, das hier ja nur umschrieben wird, *kasya cittâbhisaṃcâre* zu verbessern ist. — H. liest an dieser Stelle *kasya cit(t) tv atha saṃṣâre.*

[5] Lies *saṃprakalpasva vadhîr mâ naḥ,* s. Noten 10 und 11 und B., sowie I, 170. 2.

[6] Die vorhergehende Strophe 50b, 51a fehlt, wie mir scheint, mit Recht in einer Reihe von Mss., auch in H. und NM.; 51a ist nur eine Wiederholung von 50a; 50b bleibt mir auch in dem Text der Bibl. Ind. bisher unverständlich, s. auch Oldenberg a. a. O. p. 64, Note 1.

[7] Lies *marutaḥ stutân.*

[8] Lies *pṛthak pṛthak.*

[9] Der Text der Bṛh. Dev. weist hier nach B. eine Lücke auf, dort wird nämlich nach 52 so gelesen:

marutaḥ ‚prati' sûktâbhyâṃ (171, 172) *‚gâyat' saḍbhiḥ* (173—178) *śacîpatiḥ* |
stutaś catasṛbhiś cendraḥ ‚stutâsa' iti (171. 3—6) *taiḥ saha* |
marudbhiḥ saha yatrendo marutvâṃs tatra so 'bhavat ||

Der Teil des Itihâsa, der sich speziell mit I, 170 beschäftigt, findet sich bei Yâska N. 1. 5 bestätigt: *agastya indrâya havir nirupya marudbhyaḥ sampraditsâṃ cakâra | sa indra etya parideyayâṃ cakre ‚na nûnam asti . . .‘* (I, 170. 1) ‚Agastya hatte dem Indra eine Spende zugerüstet, beschloss aber dann, sie den Maruts zu geben. Da kam Indra zu ihm‘ und beklagte sich mit I, 170. 1.‘

Entsprechend heisst es in der Anukr. l. c.: *agastyenaindre haviṣi marutâm udyata indrâgastyayoḥ saṃvâda aindraḥ* ‚Das Lied ist ein Saṃvâda zwischen Indra und Agastya über eine von Ag. für Indra bestimmte und den Maruts dargebrachte Spende, Indra ist die Gottheit.‘

Ṣadg.,[1] Sây. und NM. schliessen sich selbstverständlich an Yâska an.

Oldenberg hat bereits in einer eingehenden Untersuchung über das in I, 170 und 171[2] zu Grunde liegende ‚Âkhyâna‘ (ZDMG. 39. 60 ff.) festgestellt, dass diese Fassung der Sage dem Rgveda nicht entspricht, dass es vielmehr gerade umgekehrt nach I, 171. 4 Agastyas ursprüngliche Absicht gewesen sein muss, den Maruts ein Opfer auszurüsten, das Indra aber für sich beanspruchte (a. a. O. 61).

Diese Auffassung wird uns auch durch die Legende bestätigt, die die Brâhmaṇas zu I, 165 erzählen.[3]

Wir lesen T. Br. 2. 7. 11. 1:[4] *agastyo marudbhya ukṣṇaḷ praukṣat | tân indra âdatta | ta enaṃ vajram udyatyâbhyâyanta | tâni agastyaś caivendraś ca kayâśubhîyenâśamayatâṃ | tâñ chântân upâhvayata* ‚Agastya hatte für die Maruts Stiere als Opfer bestimmt. Die nahm Indra weg.[5] Sie (die Maruts) stürmten, den Vajra schwingend, auf ihn (Indra oder Agastya)[6] los. Agastya

---

[1] Ṣadg. a. a. O. (p. 98 Macd.) erläutert nämlich das Wort *saṃvâdaḥ: indraparidevanâtacchamanârthâgastyavâkyarûpaḥ* ‚Der Saṃvâda besteht aus den Worten Indras, die eine Klage ausdrücken, und denen Agastyas, die ihn zu beruhigen bezwecken‘, und verweist alsdann auf N. 1. 5.

[2] Dass beide Hymnen inhaltlich zusammengehören, hat Oldenberg a. a. O. überzeugend erwiesen.

[3] Vgl. auch Ludwig V, p. 498.

[4] s. Muir, OST. V, p. 154.

[5] *apajahâra* C. 780. 8.

[6] Der Kommentar erklärt hier *enam* 780. 10: *indram abhilakṣya*, zu Tâ. B. indessen (s. unten): *agastyam apîḍayan*, dafür spricht auch die Fassung des Kâṭhaka (s. p. 111).

und Indra versöhnten sie (Acc.) durch das mit *kayâ śubhâ* beginnende Lied (I, 165). Sie, die Versöhnten, lud er (Indra)[1] zum Opfer ein.'

Ganz ähnlich heisst es Kâṭh. 10. 11 (I, 139. 11 ff.): *agastyasyaitat sûktaṃ kayâśubhîyaṃ . . . agastyo vai marudbhyaś śataṃ ukṣṇaḥ pṛśnîn praukṣat | tân indrâyâlabhata*[2] *| taṃ*[3] *marutaḥ kruddhâ vajram udyatyâbhyapatan | sa etat sûktam apaśyat | tenainân aśamayat,* und MS. 2. 1. 8 (10. 8 ff.): *agastyasya kayâśubhîyam . . . agastyo vai marudbhya ukṣṇaḥ praukṣat | tân indrâyâlabhata | te vajram âdâyâbhyapatan | tân vâ etenâśamayat.*

Danach ist denn auch die verderbte Stelle Tâ. Br. 21. 14. 5 zu verbessern: *agastyo vai marudbhya ukṣṇaḥ praukṣat | tân indrâyâbadhnât | te vajram âdâyâbhyapatan | sa* (Text *tat tâ*) *etat kayâśubhîyam apaśyat | tenâśamayat.* Bemerkenswert ist hierzu auch der Kommentar: *te marutaḥ kruddhâ vajram udyamyâgastyam apîḍayan*[3] *| so 'gastya etat kayâśubhîyaṃ sâma*[4] *marutâṃ śântyartham apaśyat | tena teṣâṃ kopam aśamayat | taittirîyake 'py agast(y)endrâv ubhâv api marutâṃ kopam aśamayatâm ‚agastyaś cendraś ca kayâśubhîyenâśamayatâm'*[5] *iti.*

Ganz kurz wird der Inhalt des Liedes Ait. Br. 5. 16. 15 angegeben: *etad vai saṃjñânaṃ saṃtani sûktaṃ yat kayâśubhîyam | etena ha vâ indro 'gastyo marutas te samajânata;*[6] wonach denn auch Kauṣ. Br. 26. 9 zu verbessern sein dürfte: *‚kayâ śubhâ savayasaḥ sanîḍâḥ' iti marutvatîyaṃ | tad etat saṃjñânaṃ saṃtani sûktam* (Text: *saṃjñâ śrîsûktam*[7]) *| etena hendraś ca marutaś ca samajânatâm.*

In dem ersten Teil der Sage, d. h. in dem Situationsplan für I, 165, wenn ich so sagen darf, stimmen sämtliche Brâhmaṇaberichte

---

[1] So C. 780. 12.

[2] Hatte sie für die Marut bestimmt, schlachtete sie (aber) für Indra.

[3] s. p. 110 Note 6.

[4] sic! für Tâ. Br. natürlich berechtigt.

[5] Wohl nur nicht ganz korrekte Wiedergabe der oben aus T. Br. citierten Stelle.

[6] Vgl. auch Ṣaḍg. zu I, 170 (Macd. p. 98) *viṣâdaśântaye kayâśubhîyam abhût.*

[7] Die Bezeichnung *śrîsûktam* ist hier gar nicht am Platze; es giebt bekanntlich ein Sûkta, das diesen Namen führt, nämlich das hinter V, 87 angeführte Khila (VII Aufrecht, VIII Müller[2]), cf. auch Bṛh. Dev. 5. 89 b, 90 a. — *saṃjñâ* giebt überhaupt keinen Sinn.

überein: Agastya hat den Maruts eine Spende bestimmt, die Indra weggenommen hat; erzürnt darüber, kommen die Maruts angestürmt. Alle Texte geben auch zu, dass durch das *kayâśubhîya* die Wiederaussöhnung der Streitenden bewirkt worden sei; Schwankungen zeigen sich nur bezüglich der handelnden Personen. Nach Kâṭh., MS. und Tâ. Br. ist es Agastya allein, der die erzürnten Maruts beruhigt, nach TBr. ist es Agastya mit Indra zusammen, im Ait. Br. treten alle drei Parteien: Agastya, Indra und die Maruts, als handelnd auf, während im Kauṣ. Br. nur von Indra und den Maruts die Rede ist. Wie erklärt sich dieser Widerspruch?

Eine nähere Betrachtung der Lieder selbst wird uns die Beantwortung dieser Frage ermöglichen.

Versuchen wir zunächst die Situation für I, 170 festzustellen.

Oldenberg (a. a. O. p. 61) ist der Ansicht, Indra sei in dem Moment hinzugekommen, als Agastya den Maruts ein Opfer zurüsten wollte, und habe dasselbe für sich in Anspruch genommen. Agastya habe nunmehr versucht, Indra für dieses Mal zum Verzicht zu bewegen und ihn mit einer für den morgenden Tag in Aussicht gestellten Spende zu vertrösten. Str. 1 unseres Liedes sei wohl als Indras Antwort auf ein derartiges Angebot zu denken.

In ähnlichem Sinn (allerdings unter umgekehrten Voraussetzungen) wird ja auch die Strophe in der Bṛh. Dev. erklärt, wie wir oben sahen, aber ich vermag dieser Auffassung nicht beizustimmen wegen des *nûnám*, das sich im ersten Pâda dieser Strophe findet. Die Strophe wird N. 1. 6 als Nigama für *nûnaṃ vicikitsârthîyaḥ* gegeben, und ihr Inhalt wird N. 1. 5 als *paridevanam* (‚Wehklage')[1] bestimmt, und ich glaube, dass uns Yâska dadurch die richtige Lösung für dieselbe gegeben hat, obwohl er die eigentliche Situation verdreht hat. Ich denke mir die Strophe als Indras Klage darüber, dass ihm wieder keine Spende zu teil geworden ist, denn er erfährt zu seinem Bedauern, dass die Spende, die bei Agastya zugerichtet wird, für die Maruts bestimmt ist; mit andern Worten: ich sehe in Str. 1 einen Itihâsavers, der Indras Worte wiedergiebt, die er bei seinem Eintreffen im Opferhaus gesprochen hat, und übersetze:

---

[1] s. auch Sây. zu I, 170. 1 *paridevanaprakâraḥ pratipâdyate.*

1. (Indra:) Nicht jetzt, auch morgen giebt es nichts? Wer weiss, was künftig ist? Nach eines anderen Willen muss man sich richten,[1] und was man beabsichtigte,[2] wird zu nichte.

Im Grimm darüber fährt Indra auf Agastya los und will die für die Maruts bestimmte Spende gewaltsam an sich reissen. Agastya rät ihm darum, er solle sich doch mit den Maruts im Guten deswegen auseinandersetzen.

2. (Agastya:) Warum willst du uns[3] denn töten, Indra? Die Maruts sind (doch) deine Brüder; mit denen einige dich gütlich; bringe uns nicht im Kampfe um.

Indra aber geht auf diesen Vorschlag nicht ein, scharf pointierend[4] kommt er mit der Gegenfrage:

3. (Indra:[5]) Warum, o Bruder Agastya, der du doch unser Freund bist, verleugnest[6] du uns? Wir wissen nämlich wohl, wie du im Herzen denkst: du willst uns eben nichts geben.

Und brüsk befiehlt er dem Agastya, das Opfer für ihn vorzunehmen und gleich damit zu beginnen.

4. (Indra:) Man soll die Vedi zurüsten und das Feuer davor anzünden; der Unsterbliche möge sich dort zeigen;[7] wir beide wollen (jetzt) dein Opfer vornehmen.[8]

Nochmals sucht Agastya zu vermitteln, Indra möge sich doch mit den Maruts einigen, um in rechtmässigen Besitz des Opfers zu kommen.

5. (Agastya:) Du, o Güterherr, bist Herr über alles Gut, du bist aber auch als Freundbeschützer[9] der-

---

[1] So mit Grassmann II, p. 166.

[2] *ādhîtam = abhipretam,* Yâska.

[3] *naḥ,* Agastya spricht von sich im Plural wie I, 171. 4

[4] s. p. 72[1], 73[2], 83.

[5] Auch die indische Tradition schreibt diese Strophe dem Indra zu; die Maruts, die nach Oldenberg (a. a. O. p. 61 f.) Sprecher der Strophe sein sollen, sind meines Erachtens noch gar nicht anwesend.

[6] *áti manyase,* Sây.: *apalapasi,* cf. Kâś. zu Pâṇ. 1. 3. 44.

[7] *amṛ́tasya cétanam,* gemeint ist Agni, cf. IV, 7. 2.

[8] Nämlich Agastya und Indra; der Dual *tanavâvahai* erklärt sich auf diese Weise ungezwungen.

[9] Wörtlich ‚o Freundbeschützer', *mitrasya pâlaka,* Sây.

jenige, der seinen Freunden am meisten hilft:[1] o Indra, einige dich (erst) mit den Maruts und iss dann die Spenden, die dir rechtmässig zukommen.

Damit schliesst das Lied, lässt also den Leser im unklaren, wie die Geschichte schliesslich geendet hat. Oldenberg (a. a. O. p. 62) hält es für selbstverständlich, dass Indra schliesslich auf Agastyas Zureden mit den Maruts Frieden gemacht haben muss. Dieser Meinung bin auch ich (s. i. Verl.); ich glaube aber nicht, dass wir mit O. (a. a. O.) in I, 171 das Loblied zu sehen haben, das diesen Friedensbund verherrlichte, ich glaube vielmehr, dass das Lied 171 die Entschuldigung Agastyas an die Maruts bildet. Die Maruts sind, wie es scheint, in diesem Moment angekommen, um die ihnen in Aussicht gestellte Spende in Empfang zu nehmen. Zu ihrer grossen Enttäuschung müssen sie aber erfahren, dass die Spende jetzt dem Indra zugerüstet wird. Zornig über die ihrer Meinung nach treulose Handlungsweise des Ag. wollen sie sofort wieder umkehren; da ruft ihnen Agastya zu:

I, 171.1 (Agastya:) Ich komme zu euch mit dieser Huldigung, mit einem Sûkta flehe ich um das Wohlwollen der Raschen, mit einem um des willen, was ihr erfahren sollt, sehr erfreuenden:[2] legt euren Zorn ab, spannt eure Rosse aus!

Die folgende Strophe ist mehr allgemeingestaltete Stuti an die Maruts: der Stoma ist euch von Herzen dargebracht, folgt ihm darum auch gern. Str. 3 ist zwar ebenfalls allgemeiner gehalten, aber sie lenkt dadurch, dass sie auch auf Indra hinweist, schon wieder mehr auf den eigentlichen Itihâsa zurück.

Der Kernpunkt liegt in Str. 4, denn sie enthält die eigentliche Entschuldigung. Die Anakoluthie im dritten Pâda malt deutlich die innere Angst Agastyas, er will es eben mit keiner der Parteien verderben:

4. Vor diesem Starken weichend, aus Furcht vor Indra zitternd — euch waren die Spenden bestimmt; diese haben wir weggegeben, verzeiht uns.

---

[1] *sarvasyâtiśayena dhârako 'si*, Sây.

[2] *rarâṇâtâ vedyâbhiḥ*? Meine Übersetzung nach Ludwig l. c. *veditavyâbhiḥ stutibhî ramamâṇena manasâ* (richtiger wohl *sûktena*), Sây.

Die folgenden Strophen (5 und 6) wenden sich darum wieder an Indra und schliessen durchaus logisch mit der wiederholten Bitte an denselben, er solle sich mit den Maruts einigen, und beide, Indra wie die Maruts, sollen ihren Groll[1] gegen ihn (Ag.) fahren lassen.

Auch in diesem Liede wird also die Geschichte nicht zum Abschluss gebracht. Haben wir aber im Rv., und speziell unter den Agastyaliedern, überhaupt ein Lied, das die Geschichte beschliesst und die friedliche Lösung des Zwistes bestätigt? Die Brâhmaṇas bejahen diese Frage; sie bezeichnen, wie wir oben sahen, das Kayâśubhîya, also I, 165, das erste der Agastyalieder, als das *saṃjñâna;* als die Versöhnung, die Vereinigung der streitenden Parteien. Betrachten wir also dieses Lied genauer.

Auf den ersten Blick erkennt man, dass es ein Saṃvâdalied ist. Die beiden ersten Strophen enthalten deutlich eine Frage an die Maruts: Str. 1 zeigt die Verwunderung des Fragstellers darüber, dass dieselben so geputzt erscheinen, Str. 2 fragt an, ob sie etwa zu einem Opfer kommen wollen. In Str. 3 wird hingegen eine Gegenfrage an Indra gestellt: woher kommst denn du so ganz allein, Indra? Was willst du denn hier? Es kann wohl kein Zweifel sein, dass die einheimische Tradition mit Recht die beiden ersten Strophen dem Indra, Str. 3 den Maruts in den Mund legt. Ich meine, dass der Erfolg von Agastyas Stuti an die Maruts nicht ausgeblieben ist: sie haben sich zur Umkehr bewegen lassen und erscheinen beim Opfer. Als Indra sie nun in vollem Putz kommen sieht,[2] fragt er sie ironisch, ob sie hier etwa ein Opfer erwarteten. Die Maruts parieren aber geschickt in derselben Weise mit der Gegenfrage in Str. 3.

Str. 4 giebt deutlich Indras Antwort darauf: Für mich sind hier Sprüche und Spenden bestimmt, darum kam ich her.

Aber die Maruts fallen mit Str. 5 ein: Aus eben diesem Grunde kamen wir hierher, Indra: ‚du hast dir nämlich unsere Spende zu Gemüte geführt'. Das ist offenbar der Sinn des letzten Pâda von 5: *svadhãm ánu hí no babhûtha,* denn *svadhâ* ist auch

---

[1] Cf. I, 170, 3.

[2] Die Stuti in I, 171 ist also als geheime Stuti zu denken, von der Indra nichts weiss.

= *bhâgadheya,* wie Geldner (Ved. Stud. II, p. 303) richtig bemerkt hat.[1]

Die folgende Strophe greift das Wort *svadhâ* auf und giebt die zwar nicht logische, aber psychologisch um so verständlichere, beissende Antwort Indras auf den ihm soeben gemachten Vorwurf. Wo war denn damals eure *svadhâ*,[2] als ihr mich beim Ahikampf allein liesset.[3]

Str. 7 macht Schwierigkeit bezüglich des Sprechers. Die drei ersten Pâdas geben nur einen Sinn, wenn man sie sich in den Mund der Maruts gelegt denkt. Wie erklären sich dann aber die beiden Vokative *índra* und *marutaḥ* im letzten Pâda? Ich meine, die Schwierigkeit ist beseitigt, wenn wir uns den Führer der Maruts als ihren Sprecher denken.[4] Derselbe betont zunächst, dass Indra das viele, was er gethan, mit den Maruts als Bundesgenossen zuwegegebracht hat, und fährt dann fort: ‚Vieles werden wir auch noch zusammen vollführen, o stärkster Indra, wenn wir, ihr Maruts, nur ordentlich wollen'.

Aber Indra lässt sich darauf nicht ein, er knüpft vielmehr wieder an Str. 6 an:

8. (Indra:) Ich (allein) tötete den Vṛtra durch Indrakraft; durch eigene (nicht durch fremde) Energie ward ich (so) stark;[5] ich (allein) mit dem Donnerkeil in der Hand habe dem Menschen diese glitzernden Wasser zugänglich gemacht.

Das können die Maruts allerdings nicht bestreiten, und kleinlaut lenken sie ein:

9. (Maruts:) Nachgeben[6] war niemals deine Sache, o Maghavan; keiner ist wie du an Gottheit erfunden; keiner erreicht dich, mag er erst geboren werden oder schon geboren sein; thu (also), o Starker, was du zu thun vorhast.

---

[1] Cf. auch Ved. Stud. III, p. 123 n.

[2] *svadhâ* muss hier natürlich in anderem Sinne gefasst werden (s. p. 113 n. 4), etwa = Vorrang (s. Geldner a. a. O.); wie mir scheint, ist hier ein Wortspiel zwischen *sva-dhâ* und *saṃ-dhâ* (*samádhatta*) beabsichtigt.

[3] Zur Sache s. Śatp. Br. 4. 3. 3. 6; Ludwig V, p. 499.

[4] Vgl. auch Roth bei Geldner und Kaegi, ‚Siebenzig Lieder' p. 87.

[5] *taviṣṓ babhûvâñ* entspricht dem *úttaro babhûvâñ* IV, 18. 9.

[6] *ánuttam* stelle ich zu *ánu-dâ*, Sây. allerdings zu √*nud*.

Indra aber betont nochmals nachdrücklich seinen Vorrang.

10. (Indra:) Mir ganz allein soll die überlegene Kraft zugestanden sein; an was ich mich gewagt habe, das kann ich auch vermöge meiner Einsicht durchführen, denn ich bin als der Starke bekannt, ihr Maruts; an was ich auch rühre, Indra ist Meister darüber.

Damit giebt er sich aber endlich zufrieden, denn er fährt fort:

11. (Indra:) Der Stoma hier hat mich erfreut, ihr Maruts, der hörenswerte Spruch, den ihr Helden schufet,[1] für mich, den Indra, den starken Stier, als Freunde dem Freunde, ihm selbst von selbst ihr.[2]

12. Gerade so, wie sie sind, sind sie mir lieb, sich tadellosen Ruhm und (Opfer-) Speise verschaffend; so oft ich euch erblickte, ihr Maruts, haben mir die hellstrahlenden gefallen: ihr sollt mir auch jetzt gefallen.

Was können diese beiden Strophen, im Lichte des Itihâsa betrachtet, wohl anders sein als eine Versöhnung in optima forma? Aber das Lied ist noch nicht zu Ende, es folgen noch drei weitere Strophen, die die Anukr. und Bṛh. Dev. dem Agastya in den Mund legt. Aber obschon wir uns bisher mit der Rollenverteilung, die uns in diesen Texten für das Lied gegeben wird, in völliger Übereinstimmung befanden, glaube ich doch nicht, dass sie auch in diesem Punkte recht haben. Meines Erachtens ist Indra auch der Sprecher der beiden folgenden Strophen. Nachdem er sich mit den Maruts versöhnt hat, ist er auch grossmütig und lässt sie mit an der Spende teilnehmen. Die Strophen geben eine Lösung des Streites, die dem von Agastya in I, 170. 2, 5; 171. 5 und 6 gemachten Vorschlage entspricht, und sie fügen sich glänzend in den Rahmen des Itihâsa.

13. (Indra:) Wer hat euch hier gefeiert?[3] Kommt (also), ihr Freunde, zu den Freunden; seid mir, ihr leuchtende, Lieder belebende Verkünder dieser Spenden![4]

---

[1] In Str. 9, *anuttam â ta ityâdikam,* Sây.

[2] s. Geldner und Kaegi a. a. O. p. 86.

[3] Die Antwort ist natürlich Agastya, sie kann nach dem Folgenden mimisch erfolgt sein. Der Pâda führt wieder direkt auf den Ausgangspunkt des Itihâsa zurück.

[4] Die Maruts sind Indras Lobsänger, cf. z. B. V, 29. 1—3; s. Bergaigne II, p. 391.

14. Da . . .[1] uns des Mânasohnes Kunst hierhergeführt hat, kommt (also) ruhig her, ihr Maruts, zu dem Dichter; diese Lieder soll er (auch) euch als Lobsänger singen.

Freudig nimmt der Sänger, i. e. Agastya, diese Aufforderung auf, und er fährt darum fort:

15. (Agastya:) Hier ist ein Stoma für euch, ihr Maruts, hier ein Lied von dem Lobsänger Mândârya Mânya . . .[2]

So ergiebt sich das ganze Lied als durchaus einheitlich, und es passt vorzüglich in den Itihâsa, den uns die Brâhmaṇas dazu erzählen: es ist ein Teil eines grösseren Itihâsa, dem auch I, 170 und 171 angehören, nur darf man dasselbe nicht als das ‚Anfangsstück'[3] desselben fassen, es ist vielmehr der Schluss desselben. Alle drei Lieder gehören inhaltlich zusammen, bilden aber je für sich ein gesondertes Sûkta, mit dem je einer der drei Abschnitte des Itihâsa zum Abschluss kam.

Den ganzen Itihâsa denke ich mir, um nochmals zu rekapitulieren, folgendermassen: Agastya hat für die Maruts ein Opfer gerüstet, aber Indra kommt den Maruts zuvor und will das Opfer für sich haben. Agastya muss sich fügen (170). In diesem Moment erscheinen die Maruts. Als sie hören, dass das Opfer nunmehr Indra gelten soll, kehren sie, über Agastyas Wankelmütigkeit erzürnt, um. Ag. bittet sie in einer Stuti, zu bleiben, und entschuldigt sich mit dem Hinweis auf die force majeure, der er gewichen sei (171. 1—4). Vorsichtig bittet er zugleich den Indra um Entschuldigung und fordert ihn auf, er möge sich mit den Maruts einigen (171. 5—6). Die Maruts haben sich durch Ag.'s Stuti zur Rückkehr bestimmen lassen und erscheinen nun beim Opfer. Wie Indra die in vollem Wichs Heranziehenden bemerkt, fragt er sie höhnisch, was sie eigentlich da wollen. Erst nach

---

[1] Für die Worte *duvasyât duváse ná kârúḥ* weiss ich vorläufig keine befriedigende Übersetzung.

[2] Diese Strophe ist, wie wir oben sahen, die gewöhnliche Schlussstrophe der Agastyalieder, sie fügt sich aber an dieser Stelle vorzüglich in den Rahmen des Ganzen. Die beiden Schlusspâdas verstehe ich bisher noch nicht; dürfte man vielleicht c mit 12 b verbinden?

[3] Cf. Oldenberg a. a. O. p. 64 n. 2.

längerem Disput, nachdem die Maruts rückhaltlos Indras Vorrecht in allen Dingen, so auch bei dieser Spende, zugestanden haben, zeigt er sich grossmütig und gewährt auch ihnen einen Anteil daran, dem Agastya freudig beistimmt (165).

Aus diesem alten Itihâsa gingen die einzelnen Strophen, je nach ihrer Zusammengehörigkeit, als drei gesonderte Lieder in den Rv. über, wurden aber dort nach dem Anordnungsprinzip auseinandergerissen und umgestellt.[1] So kam es, dass die Kenntnis des ursprünglichen Sachverhalts sich in der Folge verdunkelte, und dass der alte Itihâsa, der zu den drei Liedern gehörte, in den Brâhmaṇas nur zu dem eigentlichen Schlusslied erzählt wurde, zu dem er doch nicht ganz passte,[2] während Yâska (alle andern, Bṛh. Dev., Ṣadg. u. s. w., sind nur seine Nachbeter), der ihn zum Anfangslied vorfand, denselben, da er ihn dort nicht für passend hielt, einfach umdrehte. Dadurch hat er aber den Zusammenhang von 170 und 171, den der Redaktor des Rv. doch noch gefühlt haben muss — sonst hätte er die beiden Lieder nicht in der ursprünglichen Reihenfolge gelassen —, für die indischen Veda-Interpreten für alle Zeiten zerstört.

Auf diese Weise modifiziert sich auch, wie ich hier gleich hinzufügen will, die zuerst von Bergaigne II, p. 392 ff. aufgestellte Behauptung, dass sich im Rv. auch Spuren von einer Feindschaft zwischen Indra und den Maruts fänden (s. auch Macdonnel, Ved. Myth. p. 81). Es handelt sich in Wahrheit nur um eine momentane Verstimmung. Wenn es wirklich eine Form der Sage gab, nach welcher die Maruts Indra im Vṛtrakampf verliessen,[3] so thaten sie das gewiss nicht aus Feindschaft gegen Indra, sondern lediglich aus Furcht vor Vṛtra wie alle anderen Götter.

---

[1] Zu I, 170 und 171 s. sogleich.

[2] Das giebt uns die Antwort auf die oben gestellte Frage: woher kommt der Widerspruch bezüglich der handelnden Personen in den Erzählungen der Brâhmaṇas?

[3] s. oben p. 116, sowie Rv. VIII, 7. 31.

3. Agastya und Lopâmudrâ.

Ein weiterer Itihâsa wird zu dem Liede I, 179 erzählt. Es heisst nämlich Bṛh. Dev. 4. 53 b—57a:[1] ‚Im Verlangen nach Liebesgenuss begann der Ṛṣi seine Gattin, die ruhmreiche Lopâmudrâ, nachdem sie das Reinigungsbad genommen hatte, zu beschwatzen; d. h. in den beiden ersten Strophen 179. 1 und 2 erzählte sie ihre Absicht, während sie der lüsterne Agastya mit den beiden folgenden (3 und 4) erfreute. Ein Schüler, der durch Askese das ganze Treiben der beiden Lüsternen erfahren hatte, sang die beiden letzten Strophen (5 und 6), da er sich sagte, ich habe doch keine Sünde begangen.[2] Lobend[3] aber umarmten ihn der Lehrer und seine Gattin und küssten ihn,[4] und lächelnd sprachen sie zu ihm: du bist schuldlos, lieber Sohn.‘

Zu dieser Geschichte vergleiche man die kurze Notiz der Anukr. zu I, 179: *jâyâpatyor lopâmudrâyâ agastyasya ca dvṛcâbhyâṃ ratyarthaṃ saṃvâdaṃ śrutvântevâsî brahmacâry antye bṛhatyâdî apaśyat* ‚ein Schüler, der den Veda (bei Ag.) studierte, hatte den Saṃvâda zwischen den beiden Gatten Lopâmudrâ und Agastya betreffs des Liebesgenusses in je zwei Strophen gehört und erfand darum die beiden letzten Strophen, die mit der Bṛhatî (5) beginnen‘.

Die gleiche Rollenverteilung findet sich auch in der Ârṣânukr. 1. 29b—30.

Oldenberg hat bereits (ZDMG. 39 p. 68) betont, dass nach der Bṛh. Dev. Agastya an dem unheiligen Vorsatz teilnimmt. Noch schärfer kommt dieses in der entsprechenden Erzählung des Mahâbhârata, im Agastyopâkhyâna III, 97. 8 ff. (= 8577 ff.)[5] zum Ausdruck. Dort heisst es nämlich: ‚Als Agastya die Lopâmudrâ zur

---

[1] Steht auch NM. 2. 10 (fol. 38b) und ist bereits mitgeteilt von Oldenberg, ZDMG. 39 p. 68.

[2] Der Text ist nicht sicher, s. die Noten 2 und 3; *na tvaitat kṛtavân asmi* B.; *na tv etat kṛtavân asmi* NM.; *na tvainaḥ kṛtavân asmi* H.; ich schlage die Lesart *na tv enaḥ kṛtavân asmi* vor.

[3] Lies *praśasya*, s. Note 4 und H.

[4] Die Mss. schwanken zwischen *abhijighratuḥ* (so B. und NM.) und *avajighratuḥ*, es dürfte also *avajaghratuḥ* (s. Oldenberg a. a. O.) oder *avajighrataḥ* zu lesen sein.

[5] s. Oldenberg a. a. O. Note 3; Holtzmann, ZDMG. 34. 590 f.

Gattin bekommen hatte,[1] sprach er zu ihr: lege deine wertvollen Kleider und Schmucksachen ab. Da legte die Langäugige, Starkhüftige die sehr wertvollen, kostbaren, feinen Gewänder ab, kleidete sich in Lumpen, Felle und Bastgewand und betrieb dieselben Bussübungen wie ihr Gatte. Alsdann ging der vortreffliche Ṛṣi nach Gaṅgâdvâra und begann dort, mit der treuen Gattin vereint, strenge Bussübungen. Gern und ehrerbietig bediente sie den Gatten, und auch Ag. hatte grosse Freude an ihr. Da sah eines Tages der erhabene Ṛṣi die Lopâmudrâ, die durch die Askese noch an Schönheit gewonnen hatte, als sie gerade das Reinigungsbad vollzogen hatte; und entzückt über ihre Bedienung, ihr gutes Betragen, ihre Selbstbeherrschung, ihre Schönheit und Gestalt, lud er sie zum Liebesgenuss ein.[2] Da sprach sie bittend und voller Scham höflich zu dem Erhabenen: Ohne Frage hat sich der Gatte der Nachkommenschaft wegen die Gattin genommen; was aber meine Liebe gegen dich ist, die sollst du mir erwidern.[3] Auf einer Lagerstatt, wie ich sie in dem Palast meines Vaters hatte, sollst du dich mir hier nahen; auch du musst bekränzt und geschmückt erscheinen, wenn ich, selbst nach Wunsch herrlich geschmückt, mich dir nahen soll. Andernfalls, solange ich das Asketengewand trage, komme ich nicht zu dir; übrigens, o Ṛṣi aus Brahmanengeschlecht, ist ein solcher Schmuck durchaus nicht unheilig.[4] Agastya sprach: Ich besitze solche Schätze nicht, o Lopâm., wie du sie in deines Vaters Hause hattest. Lop. sprach: Du, dessen (einziger) Reichtum die Busse ist, bist wohl im stande, in Kürze durch deine Busse alles zu gewinnen, was es auf Erden an Gütern giebt. Ag. sprach: Es ist so, wie du sagst, aber es zehrt meine Busse auf. Stelle an mich eine solche Forderung, dass meine Busse nicht verloren geht. Lop. sprach: Es ist nur noch wenig Zeit von meiner Befruchtungsperiode[5] übrig, o Büsser, und ich werde dir keinesfalls unter

---

[1] Von Nimi, dem König der Vidarbhas, s. Holtzmann a. a. O. p. 591.

[2] *maithunâyâjuhâva tâm.*

[3] *yâ tu tvayi mama prîtis tâm ṛṣe kartum arhasi.*

[4] *naivâpavitro viprarṣe bhûṣaṇo 'yaṃ kathaṃ cana.* — Anders Nîlakaṇṭha, der *bhûṣaṇo 'yaṃ* mit *cîrakâṣâyâdis tapasvinâṃ ślâghyo 'yaṃ sâmagrîkalâpaḥ* erklärt und dann zu *apavitraḥ* den Imperativ *bhavatu* ergänzt: *bhogasaṃparkeṇâpavitro naiva bhavatv iti śeṣaḥ.*

[5] *ṛtoḥ kâlaḥ ṣoḍaśa dinâni,* Nîl.

anderen Bedingungen nahen. Ich will auch dein religiöses Verdienst nicht zunichtemachen, unter diesen Umständen aber solltest du meinen Willen erfüllen. Ag. sprach: Ist dieser Wunsch wirklich dein fester Entschluss, du Treffliche, so will ich gehen, um Besitz zu gewinnen; bleib du inzwischen ruhig hier.'

Der folgende Adhyâya (98) schildert nun ausführlich die verschiedenen Versuche, die Ag. macht, um Besitz zu erhalten; sie bleiben alle erfolglos. Schliesslich (99) zwingt er Ilvala, da dessen bekannter Trick mit seinem Bruder Vâtâpi durch die fabelhafte Verdauungskraft Agastyas vereitelt wird,[1] ihm das Gewünschte zu geben. ‚So that der Büsser alles, was Lopâmudrâ gewünscht hatte.'[2] Lop. ist nunmehr zufriedengestellt, und sie wünscht sich einen Sohn: ‚Einen Sohn möchte ich haben, o Büsser, der die Kräfte von tausend hat, denn ein Kluger ist besser als viele (Dumme), ein Guter besser als viele Schlechte.'[3] Der Ṛṣi willigt ein und vollzieht den Beischlaf. Sie wird schwanger und gebiert nach sieben Jahren einen Sohn Namens Dṛḍhasyu Idhmavâha, während Ag. Vânaprastha wird, da er die Pflicht gegen seine Ahnen erfüllt hat.

Hier erscheint Lopâm. im allerglänzendsten Lichte, sie sucht sogar durch ihr standhaftes Verhalten den Agastya vor dem schweren Vergehen des Gelübdebruches zu bewahren.[4] Ganz anders scheint aber der Fall in unserem Rv.-Liede zu liegen.

Oldenberg hat bereits[5] den Gedankengang von I, 179 auseinandergesetzt, und ich freue mich, ihm in den wesentlichsten Punkten beistimmen zu können.

Str. 1 und 2 müssen unbedingt Worte der Lopâm. sein. In 1 beklagt sie sich über das lange Asketenleben mit Agastya, bei dem nur die Schönheit des Leibes zu Grunde geht.[6]

1. (Lopâmudrâ:) Viele Jahre habe ich mich abgemüht spät und früh und die (den Körper[7]) altmachenden

[1] s. Holtzmann a. a. O.

[2] III, 99. 18 (= 8633).

[3] III, 99. 22 (= 8637).

[4] Allerdings zeigt sich dabei auch das Weib in seiner ganzen Schlauheit.

[5] a. a. O. p. 65 ff.

[6] So nach Oldenberg a. a. O. in Übereinstimmung mit Sây.; cf. auch Yâska N. 5. 2 und Durga III, p. 17 f.

[7] *deham*, Sây.

Morgen[1] lang; das Alter verändert[2] die Schönheit der Leiber: möchten (darum) doch die Männer[3] zu ihren Gattinnen kommen.

Ausserdem, so fährt sie in 2 fort, ist das keusche Leben zwecklos, denn alle, die auf diesem Wege Segen zu finden hofften, haben davon ablassen müssen, ehe sie ihr Ziel erreicht hatten.[4]

2. Denn wer immer in früherer Zeit die heilige (Büsser-)Satzung[5] pflegte und mit den Göttern die heiligen Satzungen besprach, die alle haben (sie) aufgegeben, denn sie kamen nicht zum Ziel:[6] möchten (darum) doch die Gattinnen sich mit ihren Männern vereinen.[7]

Die nächste Strophe kann nur Agastyas Antwort darauf sein, der zunächst in Pâda a und b die Worte der Lopâm. zurückweist, mit c und d aber einlenkt und die Einträchtigkeit des Paares betont.[8]

3. (Agastya:) Nicht ist das vergebliches Bemühen, was die Götter begünstigen:[9] wir werden (also) beide alle Anfechtungen überwinden; wir werden siegen in diesem Rennen hier, das hundert Tücken hat, wenn wir als einträchtiges Paar es (das Rennen) laufen.[10]

Es ist gar kein Zweifel möglich: Lopâm. ist hier die Anstifterin, während Ag. anfangs der ablehnende Teil ist.

In der Rollenverteilung befanden wir uns bisher auch in Übereinstimmung mit der indischen Tradition. Wie steht es aber mit

---

[1] = Tage.

[2] = vermindert.

[3] *vṛṣaṇaḥ* ist erotischer Slang, Spielerei mit √*vṛṣ*, ‚die Bullen'.

[4] So nach Oldenberg a. a. O.

[5] *ṛtam* ist hier in diesem Sinne zu fassen, cf. Sây.'s erste Erklärung *mahat tapaḥ.*

[6] Bild von der Reise: alle mussten ihre Reise, d. h. die Askese, unterbrechen (infolge von Verführung etc., cf. die Erzählungen des Epos über Viśvâmitra u. s. w.), bevor sie sie völlig absolviert hatten.

[7] s. Oldenberg a. a. O. p. 65 und Note 3.

[8] So möchte ich im Gegensatz zu O. mit Sây. am Schlusse von 3: *evaṃ tayoktaṃ saṃbhogaṃ saṃbhâvayâm âsa* den Sinn dieser Strophe fassen.

[9] Cf. Śatp. Br. 10: 4. 4. 5.

[10] Zur Konstruktion s. Oldenberg p. 65, Note 4; übrigens konstruiert auch Sây. so.

der folgenden Strophe? Wieder stimme ich Oldenbergs Entwickelung des Gedankenganges[1] zu: Lopâm. giebt nicht nach, also wird sich Ag. fügen müssen.

Wer spricht indessen diese Strophe? O.[1] möchte sie der Lopâm. zuweisen, gesteht indessen zu, dass eventuell auch Worte des Ag. darin vorliegen könnten. Anukr., Bṛh. Dev. und Ârṣânukr. legen sie, wie wir oben sahen, dem Ag. in den Mund; anders steht es aber mit Yâska N. 5. 2 zu I, 179. 4a:

nadásya mâ rudhatáḥ kãma ãgan

Er sagt nämlich: *saṃruddhaprajananasya brahmacâriṇa ity ṛṣiputryà vilapitaṃ vedayante* ‚die Worte *nadásya rudhatáḥ* bedeuten in I, 179. 4 einen in Keuschheit lebenden Brahmanen, dem der Coitus verboten ist; dies erklären sie[2] als die Rede der Ṛṣitochter'. Höchst interessant ist es nun, wie Durga die betreffende Strophe[3] kommentiert. Er fasst nämlich Pâda a und b als die Worte der Lopâm., ergänzt also ein *iti* dazu, s. a. a. O. Z. 15: *ity evaṃ vilapamânâ kâmârtâ lopâmudrâ râjarṣiputrikâ . . . agastyaṃ nî riṇâti.* Das giebt uns, wie ich glaube, die Lösung für die ganze Strophe, d. h. sie ist Itihâsavers, wobei Pâda a und b noch der Lopâm. in den Mund gelegt werden, c und d aber über den Kernpunkt und den schliesslichen Ausgang des Saṃvâda informieren: Agastya hat schliesslich den lüsternen Worten der Lopâm. nicht widerstehen können, er ist gefallen. Ich übersetze also:

4. (Itihâsavers:) ‚Nach dem aufsteigenden Rohr[4] ist mir das Verlangen gekommen, ob es nun hieraus oder daraus entstanden sei!'[5] (mit diesen Worten) macht sich Lopâmudrâ ihren Mann zu Willen, den Weisen[6] saugt die Unweise aus, bis er keucht.

---

[1] a. a. O. p. 66.

[2] Durga III, 18. 9 *nidânaprakhyâpanam,* s. p. 28.

[3] III, 17. 4 ff. *agastyalopâmudrâbrahmacârisûktasaṃvâde lopâmudrâyâ idaṃ ârṣam.*

[4] s. Pischel, ZDMG. 35. 717 f.

[5] Cf. die verschiedenen Erklärungen dieses Pâda bei Sây. und bei Durga, a. a. O. Z. 8 ff.

[6] Oder ‚den Beständigen', so Sây.: *niyamâd avicâlinam;* entsprechend *ádhîrâ* = *kâtarâ.*

Agastya hat aber damit sein Gelübde gebrochen und eine grosse Sünde begangen. Oldenberg hat wieder richtig erkannt,[1] dass die nun folgende Strophe nur ein Sühnspruch für das begangene Vergehen sein kann. Es sei dabei an die Bestimmung des Sâmavidh. Br. 1. 7. 9 über den *avakîrṇin*[2] erinnert, wonach auch der Soma als Sühnmittel benutzt wurde; sowie an Sây. zu Rv. X, 85. 3 *maithunakâmârtham cikitsâdyarthaṃ pîtaḥ somaḥ.*

Sprecher der Strophe muss natürlich Agastya sein, und es ist zu übersetzen:

5. (Agastya:) Den Soma hier vor mir, den ich zu mir genommen habe,[3] rufe ich an: die Sünde, die wir gethan,[4] die möge er vergeben, denn vielen Lüsten ist der Sterbliche unterworfen.

Was die Schlussstrophe anlangt, so hat O. ebenfalls richtig gesehen, dass sie das Facit der ganzen vorherberichteten Begebenheiten zusammenfasst, mit andern Worten, dass sie Itihâsavers ist. Nur glaube ich, dass wir die Strophe viel präziser zu deuten haben, als O. es thut. *khánamânaḥ khanítraiḥ* ist Slang und bezieht sich direkt auf den geschlechtlichen Verkehr; *ubhaú várṇâv ṛṣir ugráḥ puposa* belehrt uns darüber, dass Agastya durch diesen Verkehr auch Nachkommenschaft erzielt hat.[5] Die *ubhaú várṇau,* die er dadurch fördert, dürften nämlich die zwei verschiedenen Kasten angehörigen beiderseitigen Ahnen sein; denn das Mbhâr. bezeugt ausdrücklich,[5] dass Lopâmudrâ, die Frau des Brahmanen Agastya, die Tochter des Vidarbhakönigs, also eines Kṣatriya, war. Der Schlusspâda endlich wird anzeigen sollen, dass trotzdem die Bussübungen nicht vergeblich gewesen sind, sowie dass die Sühne erfolgreich war. Ich übersetze so:

6. (Itihâsavers:) Agastya, mit (seinen) Spaten grabend, im Verlangen nach Kindern, Nachkommenschaft und Kraft, der gewaltige Ṛṣi, hat die beiden Kasten

---

[1] a. a. O. p. 66; allerdings vermutet O., ‚dass Agastyas heilige Reinheit dabei nicht angetastet wurde — sie mag ihm etwa, während er schlief, genaht sein' aber wie ist das möglich!

[2] *yo brahmacârî striyam upeyât so 'vakîrṇî,* Sây. a. a. O.

[3] *hṛtsú pîtám,* cf. *âtmani pîtanidraḥ,* Bhâg. P. 7. 9. 32, PW. s. v. *pâ, pîta* 1.

[4] Plural, s. oben p. 113, Note 3.

[5] Vgl. das oben aus Mbhâr. Mitgeteilte.

(dadurch) gefördert, hat (auch) bei den Göttern den Erfolg seines Begehrens erreicht.

Wie erklärt sich nun aber der Widerspruch zwischen dem, was uns der Rv.-Text lehrt, und dem, was uns die Tradition berichtet? Wie kommt es vor allen Dingen, dass die Tradition noch einen Schüler in die Handlung hineinzieht? Liegt hier wirklich nur eine Rekonstruktion vor, welche die alten Erklärer auf ihre Verantwortung machten?[1] Ich glaube nicht. Ich glaube im Gegenteil, dass wir hier wieder einen Beweis für eine wirkliche Tradition haben. Allerdings ist diese Tradition missverstanden worden. In dem alten Itihâsa muss nämlich das Wort *brahmacârin* (‚Keuschheit übend') gestanden haben, das uns ja, wie wir sahen, den Schlüssel für das ganze Lied giebt. Dieses Wort wurde nun missverständlich in dem speziellen Sinn ‚Brahmanenschüler' gedeutet und durch *antevâsin* glossiert. Dadurch musste aber der ganze Itihâsa unverständlich werden, und wir haben in dem uns vorliegenden Falle nur ein Beispiel dafür, wie die einheimischen Interpreten Verstand in das für sie Unverständliche zu bringen suchten.

Dass die Rolle der Lopâmudrâ im Mbhâr. eine andere ist, als wir sie hier im Rv. vorfinden, kann nicht überraschen. Eine alte Brahmanengeschichte nimmt im Epos, wo sie Königen vorgetragen wird, andere Gestalt an, vollends wenn die Frau des betreffenden Brahmanen eine Königstochter ist. Dass auch die Bṛh. Dev. die Legende in dem Lopâm. günstigen Sinne deutet, dürfte aber lediglich auf Entlehnung aus dem Mbhâr. beruhen.[2]

---

4. Sonstiges über Agastya.

Von den übrigen Liedern des Ag. kommt für uns nur noch das letzte I, 191 in Betracht. Die Anukr. nennt es Upaniṣad[3] und bemerkt dazu: *viṣaśaṅkâvân agastyaḥ prâbravît,* was uns Ṣaḍg. l. c. (Macd. p. 99) so erklärt: *uccair uccâraṇaṃ kṛtavân | viṣadoṣanivṛttyarthaṃ | na kevalam adarśad eva* ‚er hat das Lied

---

[1] s. Oldenberg a. a. O. p. 68.

[2] Einen noch markanteren Fall dieser Art s. unter Devâpi.

[3] Vgl. Ṣaḍg. zu I, 50, Macd. p. 88.

nicht bloss gedichtet, sondern er hat es auch laut recitiert, um die bösen Folgen des Giftes zu beseitigen'. Man vgl. auch Bṛh. Dev. 4. 60b: *dadarśa tad agastyas tu viṣaghnaṃ viṣaśaṅkayâ.* Näheres erfahren wir nicht, und auch das Lied klärt uns nicht weiter auf. Es hat ganz atharvaartigen Charakter[1] und hat zweifellos den Zweck, die Wirkungen des Giftes unschädlich zu machen.[2] — Zu erinnern wäre hier daran, dass Av. 2. 32. 3 *agástyasya brâhmaṇâ* die *krímí* zermalmt werden; dass Av. 4. 37. 1 von einem Kraut gesprochen wird, mit dem Ag. die *rákṣas* vernichtet hat;[3] sowie endlich, dass er Av. 18. 3. 15 unter einer Reihe von alten Ṛṣis[4] erscheint, die um Hilfe angerufen werden.[5] — Es ist schwer zu sagen, warum gerade dieses Lied gegen Gift in den Rv. aufgenommen ist: sollte hier doch noch ein besonderer Zug der Agastya-sage in Vergessenheit geraten sein?

Weitere Angaben über Ag. finden sich ausserhalb seines Liederkreises, zunächst in der schon p. 107 citierten Strophe I, 117. 11. Sây. sieht hier in Ag. den Purohita des Khela und in Viśpalâ ein Weib des Khela. Zunächst scheint er allerdings nur die beiden letzten Pâdas auf die Viśpalâ-Legende zu beziehen, da er die beiden ersten folgendermassen erklärt: *‚sûnoḥ' kumbhât prasûtasyâgastyasya khelapurohitasya saṃbandhinâ ‚mânena' stutyasya paricchedakena stotreṇa*[6] *stûyamânau medhâvine bharadvâjâyarṣaye* (sic!) *annaṃ niṣpâdayantau;* er fährt dann aber fort: *tṛtîyena pâdena prathamapâdokto 'rtho vivriyate.*

Zu verweisen ist auf I, 116. 15:

caítraṃ hí vér ivâcchedi parṇám
âjâ khelásya páritakmyâyâm |
sadyó jáṅghâm âyasîṃ viśpálâyai
dháne hité sártave práty adhattam |

[1] Die Strophen 4, 8 und 9 finden sich auch im Av.

[2] Vgl. auch Rgvidh. I, 28.

[3] Neben Atharvans, Kaśyapa und Kaṇva.

[4] Kaṇva, Kakṣîvat, Purumîḍha, Agastya, Śyâvâśva, Sobhari, Arcanânas etc.

[5] Ausser an diesen Stellen erscheint Ag. nur noch einmal, und zwar in der Form *agástim* [nur zwei Mss. *agástyam*], in Av. 4. 29. 3 neben Aṅgiras, Jamadagni, Atri, Kaśyapa und Vasiṣṭha als Schützling von Mitra und Varuṇa.

[6] s. das oben über Mâna Gesagte.

Hierzu berichtet nämlich Sây.; ‚Khela heisst ein König, der den Agastya zum Purohita hatte. Einer Frau, die dem König gehörte, Namens Viśpalâ war im Kampf von den Feinden ein Bein abgehauen worden. Auf den Preis des Purohita Ag. kamen die Aśvins während der Nacht und setzten ihr ein ehernes Bein an, das sagt er damit.‘ [1]

Zu der Mitwirkung des Ag. in dieser Legende, zu welcher noch Rv. I, 112. 10, 118. 8d und X, 39. 8d zu vergleichen sind, stimmt durchaus, dass die Aśvins in einem Agastyahymnus I, 182. 1 *viśpálâvasû* genannt werden.[2]

Pischel hat bereits (Ved. St. I, p. 171—173) die Viśpalâsage behandelt, und er hat, wie ich glaube, richtig erkannt, dass Viśpalâ keine Frau, sondern vielmehr ein Pferd, eine Stute ist. Unberechtigt erscheint mir aber, dass P. Sâyaṇas Erzählung von dem König Khela und seinem Purohita Agastya für eine müssige Erfindung hält. Allerdings ist mit P. *khelásya âjâ* zu verbinden, aber ein Gott braucht Khela darum nicht zu sein.

Wie mir scheint, trägt das missverstandene Wort *páritakmyâyâm* die Schuld an der Verdunkelung der alten Sage. Einen prächtigen Beweis dafür liefert die NM., denn die aus dieser Legende entwickelte Nîtiregel (1. 44, fol. 27a) lautet:

na saṃcaraṇaśîlaḥ syân niśi niḥśaṅkamânasaḥ
viśpalâ chinnapâdâsît khelasyâjau yato niśi ‖

‚Man soll nachts nicht sorglos umhergehen, denn Viśpalâ wurde im Khelakampfe[3] nachts ein Bein abgehauen.‘

páritakmyâ bedeutet eben nicht ‚Nacht‘, ist vielmehr Sportausdruck und muss mit *prapítva*[4] ziemlich gleichbedeutend sein. Die Legende dürfte demnach folgende gewesen sein: Im finish eines vom König Khela veranstalteten (oder gerittenen, bezw. gefahrenen — bestrittenen) Rennens wird seiner Stute Viśpalâ ein Bein ausgerissen. Da ruft Khelas Purohita Agastya die Aśvins an. Diese erscheinen und setzen der Viśpalâ ein ehernes Bein an, so dass sie noch Siegerin wird.[5]

---

[1] So wörtlich auch NM. I, 44, fol. 27.

[2] Vgl. auch Ludwig IV, p. 47.

[3] *khelasya râjñaḥ saṃgrâme*, C.

[4] s. Geldner, Ved. St. II, p. 36, 178, III, p. 167.

[5] Vgl. den *drughaṇa* im Mudgalâlied, Geldner, Ved. St. II, 1 ff.

Ich übersetze demnach I, 116. 15: ‚Alsogleich setztet ihr der Viśpalâ ein ehernes Bein an, damit sie weiter renne um den Preis, denn beim Entscheidungskampf während des von Khela veranstalteten Rennens war ihr ein Bein ausgerissen, wie wenn es eine Vogelfeder wäre.' Und I, 117. 11: ‚Von Mânas Sohn[1] gepriesen, o Aśvins, verliehet ihr Rührigen eurem Lobsänger Gewinn; bei Agastya durch ein Lied gestärkt,[1] o Nâsatyas, flicktet ihr die Viśpalâ wieder zusammen.'

Ob nicht auch VIII, 5. 26 *yáthotá kṛtrye dhâne*[2] *'mśúṃ góṣu*[3] *agástyasm* (sc. *ãvataṃ*) hierhergehört, wage ich nicht zu entscheiden. Das nur hier vorkommende Nom. pr.[4] Aṃśu müsste dann mit Khela identisch sein.

Weiter erfahren wir über Agastya aus VII, 33. 10 und 14, dass er den Vasiṣṭha zu den Tṛtsus geführt hat,[5] man vgl. noch Bṛh. Dev. 5. 146, 147a: *saṃvâdasûktam aindraṃ vâ ‚śvityañcaṣ'* (VII, 33) *tu*[6] *pracakṣate | vasiṣṭhâgastyayor atra kîrtyate tanayaiḥ saha | indreṇa caiva saṃvâdo mahimâ janma karma ca ||*

Eine Schwester Agastyas ist nach Anukr. Ṛṣi von X, 60. 6, sie wird a. a. O. die Mutter der Gaupâyanas genannt.[7] Das letztere wird wohl richtig sein, und wir haben X, 60. 6 *agástyasya nádbhyaḥ* ‚den Schwestersöhnen des Ag.' zu übersetzen und darunter Bandhu u. s. w. zu verstehen.

Devâpi und Śaṃtanu.

Die Anukramaṇî nennt als Ṛṣi von X, 98 Devâpi Ârṣṭiṣeṇa und bemerkt dazu, er habe in dem Liede in dem Wunsche nach Regen die Götter gepriesen. Yâska, der bei Gelegenheit der

---

[1] s. oben p. 107.

[2] Vgl. *dháne hité*, I, 116. 15.

[3] Vgl. *vãjaṃ viprâya . . . rádantâ* I, 117. 11.

[4] *etatsaṃjñaṃ stotâram*, Sây.

[5] s. Geldner, Ved. St. II, p. 138, 143.

[6] So natürlich zu lesen.

[7] Aditi als Schwester des Ag. im P. W. s. v. *agastya* ist zu streichen. Die betreffende Stelle der Bṛh. Dev. 2. 84 ist missverstanden, dort werden nur die weiblichen Ṛṣis aufgezählt, s. auch Ârṣânukr. 10. 100–102.

Erklärung des Wortes *samudra* X, 98. 5 als Nigama anführt, berichtet uns 2. 10, dass dazu folgender Itihâsa erzählt wurde: ‚Es waren zwei Brüder aus dem Kurugeschlecht, Devâpi Ârṣṭiṣeṇa[1] und Śaṃtanu. Der jüngere Śaṃtanu liess sich zum König salben, Devâpi übte Askese. Infolgedessen regnete in Śaṃtanus Reich der Gott zwölf Jahre lang nicht. Zu ihm (Śaṃt.) sprachen die Brahmanen: du hast unrecht gethan; deinen ältesten Bruder hast du übergangen und dich zum König salben lassen, deshalb regnet dir der Gott nicht. Śaṃtanu trug nun dem Devâpi wiederholt die Herrschaft an.[2] Zu ihm sprach Devâpi: ich will dein Purohita sein und für dich opfern. Von dem stammt dieses regenwünschende Lied, daraus ist die folgende Strophe (nämlich X, 98. 5).‘

Noch ausführlicher wird uns diese Geschichte in der Bṛhaddevatâ erzählt 7. 148—8. 9:[3] ‚Devâpi Ârṣṭiṣeṇa aus dem Kurugeschlecht und Śaṃtanu, zwei Brüder, waren Königssöhne (Prinzen) bei den Kurus. Der älteste von den beiden aber war Devâpi, der jüngere Śaṃtanu. Indessen hatte der Kronprinz, der Sohn des Ṛṣṭiṣeṇa,[4] eine Hautkrankheit.[5] Als nun der Vater gestorben war, boten ihm die Unterthanen das Königtum an. Der überlegte kaum einen Augenblick und sprach darauf zu den Unterthanen: Ich verdiene die Königswürde nicht, Śaṃtanu sei euer Herrscher. Da willigten die Unterthanen ein und salbten Śaṃt. zum König. Als nun der Kuruspross gesalbt war, ging Dev. in den Wald. Darauf regnete Parjanya in diesem Reiche hundert Jahre lang nicht. Infolgedessen ging Śaṃt. mit den Unterthanen zu Devâpi, versöhnte ihn in betreff der Rechtsverletzung und trug ihm mit den Unterthanen zusammen wiederholt das Reich an. Zu ihm, der mit gefalteten Händen demütig dastand, sprach darauf Devâpi: ich verdiene nicht die Königswürde, da meine Fähigkeit (Potenz) durch die Hautkrankheit gestört (verloren) ist; ich will selbst ein Opfer um Regen für dich veranstalten, o König! Da machte ihn Śaṃt.

---

[1] *ṛṣṭiṣeṇasya putra iṣitasenasyeti vâ*, Yâska 2. 11.

[2] *śiśikṣa râjyena*, Durga II, 198. 17 f.: *punaḥ punaḥ śaśâsa abhigamitavân ity arthaḥ.*

[3] Steht auch NM. hinter 8. 9, fol. 91.

[4] *ga* (s. Note 6), B. und H. *ârṣṭiṣeṇasuto*, in NM. fehlt v. 149.

[5] *tvagduṣî . . . abhavat.*

zum Purohita und wählte ihn zum Ṛtvij. Und jener vollzog den Vorschriften gemäss die Zeremonien des Regenopfers, und mit den Strophen ‚o Bṛhaspati, für mich!' (X, 98. 1 ff.) opferte er dem Bṛhaspati.[1] Mit der zweiten Strophe dieses Liedes: ‚von Jâtavedas unterrichtet,[2] lege ich in deinen Mund die glänzende Rede,[3] preise die Götter', gab ihm dieser erfreut die göttliche Vâc, und vermittelst dieser besang er in vier Strophen die Götter, und zwar nur des Regens wegen, und mit dem Rest des Liedes den Agni.'

Neu erfahren wir hier, dass Devâpi eine Hautkrankheit hatte, die ihn von der Königswürde ausschloss. Damit stimmt auffallend die Geschichte, die uns Mbhâr. V, 149. 15—28 (= 5054—68) von Pratîpa's Sohn Devâpi erzählt wird.[4] ‚Diesem löwengleichen König,[5] der nach dem Gesetz sein Reich beherrschte, wurden drei göttergleiche, ruhmreiche Söhne geboren. Devâpi war der älteste, ihm folgte Bâhlîka, der dritte war der standhafte Śâṃtanu,[6] mein Grossvater.[7] Devâpi aber,[8] ein glanzreicher, trefflicher Prinz, gerecht, zuverlässig und seinem Vater ergeben, hatte eine Hautkrankheit.[9] Er war bei den Stadt- und Landbewohnern sehr angesehen und wurde von den Frommen verehrt; alle, jung und alt, liebten ihn. Er war beredt, treu festhaltend an seinem Wort und auf das Wohl jeglicher Kreatur bedacht. Er folgte den Weisungen seines Vaters so gut wie denen der Brahmanen. Er war ein treuer Bruder des Bâhlîka wie des hochherzigen Śâṃtanu, es bestand ein ausgezeichnetes brüderliches Verhältnis zwischen diesen Hochherzigen untereinander. Als nun im Lauf der Zeit der Vater alt geworden war, traf er den Vorschriften gemäss Vorbereitungen für die Krönung (seines Nachfolgers), alle glückverheissenden Zeremonien liess er vollziehen. Doch die Brahmanen und alten Leute mit den Stadt-

---

[1] Lies *śaiva bṛhaspatiṃ*, s. Note 1, B. und H.

[2] Lies *bodhito*, so B.; in H. und NM. fehlt diese Strophe.

[3] Lies *dyumatiṃ; kvamatim* B.

[4] Und zwar als Beispiel dafür, dass aus gewissen Gründen auch jüngere Brüder mit Übergehung der älteren auf den Thron kommen können.

[5] Nämlich dem Pratîpa.

[6] Im Mbhâr. immer und häufig auch in den Purâṇen Śâṃtanu statt des vedischen Śaṃtanu, cf. Wilson Vi. P. IV, p. 154 Note *.

[7] Sprecher ist Dhṛtarâṣṭra.

[8] Von hier ab s. auch Muir, OST. I, p. 276 f.

[9] *tvagdoṣî* = *kuṣṭhî* ‚aussätzig', Nîl., s. p. 132.

und Landbewohnern zusammen, sie alle widerstrebten der Krönung des Devâpi. Als der König ihren Widerspruch gegen die Krönung erfuhr, weinte er und beklagte seinen Sohn. So ward der beredte, gesetzeskundige und an seinem Wort festhaltende Prinz, obwohl er ein Liebling der Unterthanen war, infolge seiner Hautkrankheit entehrt. ‚An einem König, der verstümmelt ist, haben die Götter keine Freude',[1] in diesem Gedanken widersprachen die ausgezeichneten Brahmanen dem trefflichen König. Als nun Devâpi sah, dass man seinem Vater widerstrebte, zog er mit seinem kranken Körper, von seinem Kummer und seinen Söhnen begleitet,[2] in den Wald. Bâhlîka hatte auf die Königswürde verzichtet und war in die Familie seines Onkels mütterlicherseits mit Aufgabe von Eltern und Brüdern eingetreten und dadurch zu einem sehr reichen (Königtum) gekommen. So übte nun mit Einwilligung Bâhlîka's der weitberühmte Śâṃtanu nach des Vaters Tod als König die Herrschaft aus.'

Dieselbe Geschichte, nur weit kürzer, findet sich im Matsya-P. 50. 39 ff.;[3] Devâpi's Leiden wird dort direkt als Leprose bezeichnet:

devâpis tu hy apadhyâtaḥ prajâbhir abhavan muniḥ | . . .
kilâsîd râjaputras tu kuṣṭhî taṃ nâbhyapûjayan |

Diesen Angaben, die sich im wesentlichen mit dem ersten Teil der Bṛh. Dev.-Legende decken (über die Verschiedenheit der Vatersnamen s. p. 136 f.), widerspricht aber, was uns an anderer Stelle über Devâpi berichtet wird.

Nach Mbhâr. I, 94. 62 (= 3751)[4] wurde Devâpi, Pratîpa's Sohn, Asket (*pravavrâja*) *dharmahitepsayâ*, und zwar soll er nach I, 95. 45 (= 3798) schon als Knabe in den Wald gezogen sein: *devâpiḥ khalu bâla evâraṇyaṃ viveśa.*[5] Entsprechend heisst es Vâ. P. 2. 37. 230 (cf. Hariv. 1822:)[6]

---

[1] *hînâṅgaṃ pṛthivîpâlaṃ nâbhinandanti devatâḥ*, cf. die Bestimmungen Yâjñav. Smṛ. 1, 222; Manu 3, 242.

[2] Besser wäre wohl: *putraśokasamanvitam* zu lesen ‚(als Devâpi seinen Vater) voll Kummer über seinen Sohn (sah)'.

[3] Muir a. a. O. p. 277.

[4] Muir a. a. O. p. 273.

[5] Cf. die Fassung der Legende im Vi. P., s. p. 133.

[6] Muir a. a. O. p. 273.

devâpis tu pravavrâja vanaṃ dharmaparîpsayâ
upâdhyâyas tu devânâṃ devâpir abhavan muniḥ

Dazu stimmt denn auch durchaus, was Mbhâr. IX, 40. 1 ff. (2285 ff.)[1] erzählt wird, dass nämlich Devâpi[2] in dem Tirtha Pṛthûdaka an der Sarasvatî die Brahmanenschaft erlangt habe: *brâhmaṇyaṃ labdhavân.* Zuerst soll hier Ârṣṭiṣeṇa (sic!) diese Würde durch eifrige Askese erreicht haben, dann Sindhudvîpa,[3] Devâpi und Viśvâmitra. Auf dieser letzten Stelle beruht wohl die Bemerkung Durgas II, p. 198. 10f. (zu N. 2. 10): *sa* (sc. *devâpiḥ*) *kila tîvreṇa tapasâ brâhmaṇyam âpede viśvâmitravat.*

Das Mahâbhârata berichtet uns auch, und zwar sehr ausführlich, von Śâṃtanu und seiner Regierung, s. I, 97. 1 ff. (= 3865 ff.); sie soll äusserst gerecht und sehr segensreich gewesen sein, s. speziell I, 100. 1 ff. (= 3968 ff.),[4] aber mit keinem Worte wird dabei der Regennot und ihrer Beseitigung gedacht. Hierüber erfahren wir aber Näheres aus dem Viṣṇu- und Bhâgavata-Purâṇa.

Es heisst nämlich Vi. P. 4. 20. 4—9:[5] „(Von Ṛkṣa stammte Bhîmasena, von diesem Dilîpa, von Dilîpa Pratîpa.) Dieser hinwiederum hatte drei Söhne, Namens Devâpi, Śâṃtanu und Bâhlîka. Devâpi ging schon als Kind[6] in den Wald, Śâṃtanu wurde König. . . . In dem Reiche dieses Śâṃtanu regnete der Gott zwölf Jahre lang nicht. Da befragte jener König, da er den Untergang seines ganzen Reiches dadurch voraussah, die Brahmanen: weshalb, ihr Herren, regnet der Gott in meinem Reiche nicht? was ist mein Verschulden? Sie sprachen zu ihm: diese Erde, die deinem älteren Bruder zukommt, wird jetzt von dir genossen; du bist ein Parivettṛ.[7] So angeredet, befragte er sie nochmals: was soll ich

---

[1] Muir a. a. O. p. 272.

[2] Sein Vater wird an dieser Stelle nicht genannt, s. p. 137.

[3] Sindhudvîpa Âmbarîṣa gilt bekanntlich als Ṛṣi von Rv. X, 9.

[4] Cf. auch den *anuvaṃśaśloka,* Mbhâr. I, 95. 46 (= 3799), s. auch Vi. P. 4. 20. 5, Bhâg. P. 9. 22. 13, Vâ. P. 2. 37. 232, Matsya-P. 50. 43:

yaṃ yaṃ karâbhyâṃ spṛśati jîrṇaṃ sa sukhaṃ aśnute
punar yuvâ ca bhavati tasmât taṃ śâṃtanuṃ viduḥ

[5] Muir a. a. O. p. 274 ff.

[6] s. oben p. 132.

[7] Wörtlich: einer, der vor seinem älteren Bruder geheiratet hat; das *parivedana* gilt als ein Frevel, der Höllenstrafen nach sich zieht, s. Manu 3, 171 f. sowie Muir a. a. O. p. 275, Note 60.

thun? Sie sprachen zu ihm: Sólange Devâpi sich keine Vergehen, wie Ketzerei u. s. w., zu schulden kommen lässt, so lange gebührt ihm auch die Herrschaft; genug also damit, ihm werde sie gegeben! Auf diese Worte entsandte jenes (des Śâṃtanu) vortrefflicher Minister Aśmasârin Asketen nach jenem Wald, die Aussprüche, die mit dem Veda in Widerspruch standen, vortrugen. Von diesen wurde auch das Denken des allzugewissenhaften Königssohnes (des Devâpi) auf einen Weg gebracht, der mit den Anschauungen des Veda im Widerspruch stand. König Śâṃtanu nun, betrübt über den von den Brahmanen erhobenen Vorwurf des *parivedana,* ging in den Wald, um seinem älteren Bruder die Herrschaft zu übergeben; die Brahmanen nahm er mit sich. In der Einsiedelei jenes angelangt, näherten sie sich bittend dem Prinzen Devâpi. Die Brahmanen sprachen zu ihm sachgemässe Worte, die mit den Aussprüchen des Veda im Einklang standen, des Inhalts, dass die Königswürde von dem Ältesten auszuüben sei.[1] Jener aber sprach zu ihnen mancherlei, das fehlerhaft war durch Argumentationen, die mit den Aussprüchen des Veda in Widerspruch standen. Infolgedessen sprachen die Brahmanen zu Śâṃtanu: komm, o König! wozu noch länger darauf bestehen? die Schuld, die das Nichtregnen veranlasste, ist beseitigt. Dieser hier hat seine Kaste verloren[2] durch das Aussprechen von Versündigungen gegen die Worte des von Ewigkeit an verehrten Veda. Da nun also der Erstgeborene seine Kaste verloren hat, / giebt es auch kein *parivedya* mehr.[3] Auf diese Worte kehrte der König in seine Stadt zurück und übte die königliche Würde (weiter) aus. Weil nun der älteste Bruder, Devâpi, sich durch das Aussprechen von Sätzen, die mit den Vorschriften des Veda in Widerspruch standen, versündigt hatte, regnete der Gott Parjanya (wieder), so dass alle Arten Getreide wachsen konnten.'

Dieselbe Geschichte, nur weniger ausführlich, wird Bhâg. P. 9. 22. 11—17[4] erzählt:

‚(Ṛṣyas Sohn war Dilîpa und dessen Sohn Pratîpa.) Dessen

---

[1] *râjyam agrajena kartavyam,* so richtig Muir a. a. O.

[2] *patitaḥ.*

[3] *naiva parivedyaṃ bhavati,* so der Text.

[4] Cf. Muir a. a. O. p. 276.

Söhne waren Devâpi, Śaṃtanu[1] und Bâhlîka. Devâpi aber verzichtete auf den väterlichen Thron und ging in den Wald. Śaṃtanu, der früher den Namen Mahâbhiṣa[2] führte, wurde König. ‚Wen immer er mit seinen Händen berührt, der wird wieder jung, ob er gleich alt war, und erlangt die höchste innere Befriedigung (*śânti*)', auf Grund dieses Vermögens heisst er Śaṃtanu.[3] Als (nun) in seinem Reiche der Gott zwölf Jahre lang nicht regnete, wurde Śaṃtanu von den Brahmanen gesagt: du bist ein Parivettṛ und geniessest das, was dem ältesten (Bruder) zukommt;[4] übergieb schnell dem Erstgeborenen das Reich, damit Bürger und Reich gedeihen.' Auf diese Worte der Brahmanen bot er dem ältesten (Bruder) die Herrschaft an.[5] Der (aber), der durch Brahmanen, die von jenes Minister gesandt waren, vom Veda abtrünnig gemacht war,[6] sprach Sätze aus, die mit den Lehren des Veda im Widerspruch standen. Da regnete der Gott.'

Abgesehen davon, dass hier Devâpi auf hinterlistige Weise zu einer Versündigung gegen den Veda gebracht wird, die zum Ende der von Śaṃtanu durch Antritt der Herrschaft verwirkten göttlichen Strafe führt, haben wir hier genau die Legende, wie sie uns Yâska mitteilt.

Von einem *tvagdoṣa,* bezw. *kuṣṭha* des Devâpi weiss diese Erzählung nichts und, wie mir scheint, mit Recht. War D. wirklich mit dieser Krankheit behaftet, so war er nach indischem Recht von der Erbfolge ausgeschlossen (cf. Colebrooke, Digest [London 1801] II, p. 429; Jolly, Indische Medizin p. 96[7]), das göttliche Strafgericht wäre aber alsdann durch nichts motiviert. Ganz anders liegt indessen der Fall, wenn wir mit Vi. P. 4. 20. 4 (cf. auch Mbhâr. I, 95. 45 [= 3798], s. oben) annehmen, dass Devâpi schon als Knabe

---

[1] Hier immer Śaṃtanu mit kurzem a, s. oben p. 131, Note 6.

[2] Dass er ursprünglich so geheissen haben soll, wird auch im Mbhâr. berichtet, s. I, 97. 18 (= 3882); weiteres darüber s. p. 136 f.

[3] s. oben p. 133 Note 4.

[4] *agrabhuk.*

[5] *jyeṣṭhaṃ chandayâm âsa,* vgl. den Halbvers Bṛh. Dev. 7. 150a: *râjyena cchandayâm âsuḥ prajâḥ svargaṃ gate gurau.*

[6] *tanmantriprahitair viprair vedâd vibhraṃśitaḥ.*

[7] Auch die Übernahme der Purohitawürde seitens Devâpi's (Rv., Yâska und Bṛh. Dev.) wäre rechtlich ausgeschlossen, cf. Colebrooke a. a. O.; der *kuṣṭhin* ist ‚disqualified for all solemn rites'.

(und doch wohl als gesunder Knabe) in den Wald gezogen ist, um Askese zu üben; dann bedeutete es allerdings eine Rechtsverletzung, wenn der jüngere Bruder Śaṃtanu mit Übergehung des älteren Devâpi die Herrschaft antrat, und die göttliche Strafe war durchaus am Platze.

Wie erklärt sich nun aber die Entstehung der Legende von der Leprose Devâpi's, die uns klar und deutlich im Mbhâr., Matsya-P. und Bṛh. Dev. berichtet wird?

Ich bin der Ansicht, dass hier zwei ursprünglich nicht zusammengehörige Geschichten miteinander verquickt sind. Einmal die Erzählung von Devâpi, dem Sohn des Pratîpa, dem Grossonkel Dhṛtarâṣṭra's und Pâṇḍu's (s. oben p. 131 sowie Hariv. 1823 ff., Vâ. P. 2. 37. 231 ff. u. s. w.), zum andern die Geschichte von Devâpi, dem Sohn des Ṛṣṭiṣeṇa (s. Devâpi Ârṣṭiṣeṇa Rv. X, 98. 5, 6, 8 sowie Anukr., Yâska, Bṛh. Dev. s. oben p. 129 f.). Von ersterem, der Zeit nach natürlich jüngerem, nehme ich an, dass die Sage des Mbhâr. V, 149. 15 ff. (s. p. 131) zu Recht besteht, d. h. dass er als Aussätziger auf die Krone in Pratîpa's Reich verzichten musste, wodurch sein jüngerer Bruder auf den Thron kam. Dieser jüngere Bruder, der ursprünglich Mahâbhiṣa hiess (s. oben p. 135), führte ein sehr segensreiches Regiment (s. Mbhâr. I. 97. 1 ff., oben p. 133), und seine Unterthanen legten ihm deswegen den Namen Śaṃtanu zu (s. oben p. 133 Note 4, 135), höchst wahrscheinlich doch in Erinnerung an jene alte Legende von Śaṃtanu, ebenfalls einem Prinzen aus dem Kurugeschlecht (s. oben, Yâska u. s. w.), der auch mit Übergehung eines älteren Bruders, der ebenfalls Devâpi hiess, die Herrschaft angetreten hatte.

Der zweite, der Zeit nach ältere, Devâpi ist unser vedischer Devâpi. Von ihm, dem Sohn des Ṛṣṭiṣeṇa (s. oben), weiss die Legende zu berichten, dass er schon als Knabe in den Wald gegangen sei, um Askese zu üben, dass infolgedessen sein jüngerer Bruder Śaṃtanu (s. Rv. X, 98. 3, 7, Yâska u. s. w.) die Herrschaft angetreten habe und sich damit einer Rechtsverletzung schuldig gemacht hat, die das Ausbleiben des Regens zur Folge hatte.

Nur die Sage von Pratîpa's Sohn Devâpi wird im Mbhâr. und den entsprechenden Purâṇa-Stellen (s. oben) behandelt, denn die Angabe von dem *tvagdoṣa,* bezw. *kuṣṭha* Devâpi's erklärt durch-

aus den Bericht von der segensreichen Regierung des Mahàbhiṣa, alias Śaṃtanu; gleichwohl finden sich auch im Mbhâr. noch Spuren des älteren Devâpi. Dahin rechne ich zunächst die Mitteilung, dass D. schon als Knabe in den Wald gezogen sei (I, 95.45 [= 3798]), um Askese zu üben (s. I, 94.62 [= 3751], Vâ. P. 2.37.230, s. oben); dann vor allen Dingen, dass von ihm berichtet wird, dass er durch strenge Askese die Brahmanenschaft erlangt habe (s. Mbhâr. IX, 40.1 ff. [= 2285 ff.], Durga II, p. 198.10 f., s. oben p. 133). Es ist bemerkenswert, dass gerade an dieser Mbhâr.-Stelle der nach dem Ṛv. mit Devâpi identische Ârṣṭiṣeṇa neben Devâpi, aber ausdrücklich als von D. verschieden,[1] aufgeführt wird. Daraus ist allerdings mit Ludwig[2] zu schliessen, dass ‚die epischen Darsteller diese Namen in ihrer Quelle beisammenfanden, die vedischen Angaben aber verkehrt haben'. Gerade diese Stelle beweist aber auch, dass die Geschichte von Devâpi Ârṣṭiṣeṇa für den epischen Darsteller schon nicht mehr klar gewesen ist.[3] Schon der epische Dichter vermochte die beiden Devâpis nicht mehr auseinanderzuhalten.

Dadurch, dass man dem Mahâbhiṣa später noch den Namen Śaṃtanu beilegte, die Namensgleichheit also noch zu der gleichen Sachlage von dem Verzicht des älteren Bruders zu Gunsten des jüngeren auf den Thron hinzukam, wurde die ursprüngliche Geschichte noch mehr verdunkelt. So kommt es, dass wir im Viṣṇu- und Bhâg.-P. die Sage von dem göttlichen Strafgericht über Śaṃtanu, Bruder des Devâpi Ârṣṭiṣeṇa, einfach dem Mahâbhiṣa-Śaṃtanu, Bruder des Devâpi, Sohn des Pratîpa, zugeschrieben finden. So kommt es endlich, dass in der Bṛh. Dev. beide Legenden direkt ineinandergearbeitet werden.[4]

Alle Schwierigkeiten bezüglich der Namen, der Chronologie etc.[5] sind auf diese Weise durchaus ungezwungen beseitigt.

---

[1] s. Muir a. a. O. p. 272.

[2] III, p. 193.

[3] Man beachte auch die Reihenfolge der Namen: erst Ârṣṭiṣeṇa, zum Schlusse (!) Viśvâmitra.

[4] Denn der erste Teil der Erzählung in der Bṛh. Dev. dürfte wiederum nur auf Entlehnung aus dem Mbhâr. beruhen, s. oben p. 126 unter Agastya.

[5] s. Weber, Ind. Stud. I, p. 203, Note 1; Muir a. a. O. p. 272 f.; Ludwig a. a. O. p. 192 ff.

Zu erledigen bleibt aber noch ein anderer Punkt, das ist die Verschiedenheit in der Behandlung der Lösung des Konflikts, d. h. der Abwendung des göttlichen Strafgerichts von Śaṃtanu im Viṣṇu- und Bhâg.-P. einerseits und bei Yâska, Bṛh. Dev. etc., also den vedischen Exegeten, andererseits. Dass die Auffassung der letzteren die alleinrichtige ist, darüber lässt das Ṛv.-Lied X, 98 keinen Zweifel. Das Lied passt nämlich in seinem ersten Teil vorzüglich in die Rahmenerzählung, die uns Yâska und Bṛh. Dev. dazu geben; eine Analyse und Übersetzung mag darüber ausweisen.

Das Sûkta ist im Anfang dialogisch gehalten. Da in der ersten Strophe Bṛhaspati angeredet und in der zweiten dem Devâpi erwidert wird, dürfte Dev. Sprecher der ersten, Bṛhasp. Sprecher der zweiten sein.

1. (Devâpi:) O Bṛhaspati, geh für mich die Gottheit an oder, wenn du Mitra bist oder Varuṇa oder Pûṣan oder Marutvat[1] mit den Âdityas, den Vasus,[2] veranlasse du den Parjanya, dass er für Śaṃtanu regne.

Den Dat. commodi *me* glossiert Sây., der das Lied selbstverständlich im Anschluss an Yâska's Itihâsa erklärt,[3] dem Sinne nach ganz richtig mit *mama vṛṣṭyartham*. Wer mit der *devatâ*, die Bṛhaspati angehen soll, gemeint ist, lehrt Pâda d, nämlich Parjanya.

Nach der Rahmenerzählung, die uns die Bṛh. Dev. (s. oben p. 131) für diese Strophe giebt, hat Devâpi für Bṛhasp. ein Opfer veranstaltet, das erklärt uns vorzüglich die Situation in Str. 2: das von Dev. entzündete Opferfeuer hat als Bote Bṛhasp. von Dev.'s Wunsch benachrichtigt, Bṛhasp. sagt Dev. seine Hilfe zu und giebt ihm das erforderliche Rüstzeug.

2. (Bṛhaspati:) Der göttliche Bote,[4] der schnelle, der kluge, ist von dir, o Devâpi, zu mir gekommen: wende dich nur an mich, ich lege dir die glänzende Rede in den Mund.

Pâda c *pratîcînáḥ práti mắm ắ vavṛtsva* greift direkt auf 1 b—c zurück: du brauchst keine andern Götter anzurufen, ich

---

[1] i. e. Indra.

[2] d. h. also du, Bṛhaspati, oder irgend ein anderer Gott.

[3] *asya sûktasyâkhyânaṃ niruktakâraḥ pradarśayati*, Einl. zu X, 98.

[4] Offener Karmadhâraya, s. p. 92, Note 6.

werde dir schon helfen. Dass hier dem Dev. die *dyumatî vâc* ‚die glänzende Rede', das Mittel, die Götter zu preisen,[1] zugesichert wird, spricht, nebenbei bemerkt, mit für die Richtigkeit des Itihâsa, der ihn, den Königssohn, den Kṣatriya, zum *devaguru* und *brâhmaṇa*, d. h. wohl zum Ṛṣi, werden lässt.

Die folgende Str. 3 nimmt den letzten Pâda von 2 auf; sie ist an Bṛhaspati gerichtet, enthält also zweifellos Devâpi's Antwort auf die vorige Strophe.

3. (Devâpi:) (Ja,) leg uns die glänzende Rede in den Mund, o Bṛhaspati, die starke,[2] die flotte,[3] dass wir beide[4] mit ihr für Śaṃtanu Regen erwirken: des Himmels süsser Tropfen wohnt (ihr)[5] inne.

Dev. hat also gut verstanden, was Bṛhaspati mit Verleihung der *dyumatî vâc* bezweckt hat: er kann die Götter damit erfolgreich um Regen bitten, in der Vâc steckt also gewissermassen das himmlische Nass.

Die folgende Strophe

ā́ no drapsā́ mádhumanto viśantv
índra dehy ádhiratham sahásram
ní ṣîda hotrám ṛtuthā́ yajasva
devā́n devâpe haviṣâ saparya

macht Schwierigkeit bezüglich des Sprechers. Der erste Pâda knüpft wieder kettenartig an den letzten der vorhergehenden Strophe an, angeredet wird in b Indra, in d Devâpi. Ludwigs Annahme,[6] dass Śaṃtanu als Sprecher anzusetzen sei, hat auf den ersten Blick viel Bestechendes, gleichwohl glaube ich nicht, dass er im Rechte ist. Das *ádhiratham sahásram* in b scheint mir einen anderen Weg zu weisen. Dieselben Worte[7] kommen nämlich in Str. 9 und 10 nochmals vor; dort bittet, wie wir sehen werden, ein anderer, späterer Dichter im Anschluss an unsere Legende um

---

[1] *stutirûpâ*, Sây.

[2] Wörtlich ‚die nichtkranke' (*vâco 'mîvâ nâma gadgadâdidoṣaḥ*, Sây.).

[3] *iṣirâṃ = gamanaśîlâm*, Sây.

[4] Nämlich Bṛhaspati und Devâpi, *tvaṃ câhaṃ ca*, Sây.

[5] *âviśati vâcam iti samanvayaḥ*, Sây.

[6] II, p. 665.

[7] Dort allerdings im Plural, s. daselbst.

Regen. Sây. hat diese Thatsache zwar nicht erkannt,[1] gleichwohl ist die Deutung, die er in Str. 9 diesen Worten giebt, für uns von hohem Interesse; er erklärt nämlich: *sahasrasaṃkhyâni goyûthâni rathâdhikâni śaṃtananâ dakṣiṇâtvena saṃkalpitâni bhavantu.* Das giebt, wie mir scheint, die Lösung für Str. 4, d. h. wir haben daselbst in *índra* nicht den Gott Indra, sondern den Titel ‚Fürst' zu sehen, mit dem Śaṃtanu[2] angeredet wird. Sprecher muss dann natürlich wieder Bṛhaspati sein, und es wäre zu übersetzen:

4. (Bṛhaspati:) (Ja,) es sollen unsere süssen Tropfen (in sie) eindringen;[3] gieb (also), o Fürst, tausend samt dem Wagen;[4] (du aber,) o Devâpi, nimm Platz als Hotṛ, wie es Brauch ist, opfere den Göttern und warte ihnen mit Spende auf.

Mit dieser Strophe schliesst der Dialog auf seinem Höhepunkt ab. Bṛhaspati (die personifizierte göttliche Stimme) zeigt das geeignete Mittel zur Gewinnung des Regens: Śaṃtanu soll alles Erforderliche für ein grosses Opfer (tausend Kühe!) herbeischaffen, und Devâpi, der nunmehr durch Verleihung der Redegabe für das Priesteramt befähigt ist, soll dasselbe vollziehen.

Dieser Aufforderung wird selbstverständlich Folge gegeben, und der Erfolg ist auch nicht ausgeblieben, wie uns die folgenden Strophen belehren, die als Itihâsaverse zu betrachten sind.

5. Der Sohn des Ṛṣṭiṣeṇa, der Ṛṣi, der als Hotṛ Platz genommen hatte, Devâpi, der das Wohlwollen der Götter erfahren hatte, der hat aus dem oberen (himmlischen[5]) zu dem unteren (irdischen) Ozean hin die himmlischen Regenwasser losgelassen.

6. In diesem oberen Ozean standen die Wasser, von den Göttern zurückgehalten; die liefen (herab), von dem Sohn des Ṛṣṭiṣeṇa losgelassen, von Devâpi entsandt, auf die ausgedörrten Gefilde.[6]

[1] Weil er der Anukr. folgt.

[2] Er ist ja nach dem Itihâsa als anwesend zu denken.

[3] *naḥ* ist hier nicht Akkus., sondern Genitiv, dem *divâḥ* in 3 entsprechend; als Akkus. ist wieder wie in 3 *vâcam* zu ergänzen.

[4] Cf. Geldner, Ved. Stud. II, p. 7.

[5] *antarikṣâkhyât,* Sây.

[6] *mṛkṣiṇîṣu,* ἅπ. λεγ., *parimṛṣṭâsu sthaliṣu,* Sây.

7. Als Devâpi, für Śaṃtanu als Purohita zum Hotṛ gewählt, mitleidig flehte, da gab ihm erfreut Bṛhaspati die das Ohr der Götter findende, regengewinnende Rede.

Damit ist der erste Teil des Liedes zu Ende; Grassmann II, p. 381 hat bereits den Weg gewiesen, wie das Folgende zu deuten ist. Wir haben hier nämlich wieder einen Fall, wie ihn Geldner (Ved. Stud. III, p. 171) für Rv. I, 105 nachgewiesen hat: ein jüngerer Dichter — also wohl der in Str. 11 genannte Aulâna[1] — hat den Itihâsa von Devâpi's Regengewinnung zur Einlage seines Regenliedes gemacht.[2] — Die folgenden Strophen knüpfen noch direkt an Śaṃtanu's Opfer an, angerufen wird aber nunmehr Agni, der Gott, den auch Devâpi bei jenem Opfer entflammt hat.[3]

8. Du, o Agni, den in tiefer Bekümmernis[4] Devâpi, der Sohn des Ṛṣṭiṣeṇa, ein Mensch (wie ich) angezündet hat, lass uns mit Zustimmung aller Götter Parjanya mit Regen kommen.[3]

9. Zu dir kamen die Ṛṣis der Vorzeit mit (ihren) Liedern, zu dir alle bei den Opfern, du Vielgerufener; bei mir (sind auch) tausende mit dem Wagen, komm (also), du mit roten Rossen Fahrender, (auch) zu unserem Opfer.

Der Sinn dieser Strophe und der folgenden ist offenbar der: auch wir haben ein grosses Opfer zugerüstet, wie damals Śaṃtanu, ja sogar ein noch weit grösseres, du musst also erst recht dazu kommen.

10. Hier sind dir (sogar) neunundneunzig Tausend mit dem Wagen dargebracht, o Agni; durch diese wachse in vielen Leibern hervor, schenke uns auf unser Bitten den himmlischen Regen.

---

[1] *kurukulajâtaḥ śâṃtanavaḥ*, Sây.

[2] Als ein Mittel, Regen zu gewinnen, gilt das Lied auch im Smârta-Ritual, s. Rgvidh. IV, 1. 5.

[3] Cf. auch TS. 2. 4. 10. 2 *agnir vâ ito vṛṣṭim ud îrayati*, Ludwig V, p. 550.

[4] *śuśucânâḥ* dürfte dem *kṛpâyan* in 7 entsprechen, Dev. ist von Śaṃtanus Unglück erschüttert; cf. auch Durga II, p. 202. 4 (zu N. 2. 12), der zu *kṛpayan* (= *kṛpâyamâṇaḥ*, Yâska) *râjñaḥ* ergänzt.

11. Hier sind neunzig Tausend, o Agni; gieb sie dem Stier, dem Indra, als Anteil; du, der du die von den Göttern je nach der (sc. ihrer) Zeit betretenen Pfade kennst,[1] bring auch den Aulâna in den Himmel unter die Götter.[2]

12. O Agni, dränge auseinander die Feinde, zerstöre ihre Festungen, verscheuche Krankheit und Rakṣas; aus diesem Ozean, vom hohen Himmel her, ergiesse uns hierher die Fülle der Wasser.

Man sieht, das Lied fügt sich wohl in den Itihâsa, der uns von den vedischen Exegeten dazu überliefert wird. Deutlich finden sich aber darin, und zwar gegen den Itihâsa, Anspielungen, dass Devâpi sich als Kṣatriya nicht als den wirklichen Purohita erachtet hat, vielmehr wird er erst durch den von ihm angerufenen göttlichen Purohita Bṛhaspati zur Übernahme dieses Amtes veranlasst.

Das war natürlich den späteren Purohitas sehr unbequem, und sie haben darum die alte Legende in gehässiger Weise umgedeutet durch die Unterstellung, dass Devâpi dem Veda widersprechenden Irrlehren verfallen sei und damit das göttliche Wohlwollen verwirkt habe, wodurch dann das göttliche Strafgericht seinen Abschluss fand.

Während, nach dem Itihâsa betrachtet, die Tendenz des Liedes war, zu zeigen, dass die Übernahme der Königswürde seitens des jüngeren Bruders, solange der ältere noch lebt, eine Rechtsverletzung bedeutet, die der Gott durch Dürre bestraft,[3] legten übrigens, das sei der Vollständigkeit halber hier noch angeführt, die Nairuktas dem Liede eine ganz andere Deutung unter. Sie sahen in Ṛṣṭiṣeṇa (wörtlich: ‚der ein Heer von Speeren hat') eine Bezeichnung Vâyus, in dessen Sohn Devâpi (wörtlich: ‚Götterfreund') entsprechend den irdischen Agni, in Śaṃṭanu (wörtlich: ‚dem Körper heilsam') eine Allgemeinbezeichnung für Yajamâna, in Bṛhaspati wiederum Vâyu[4] und in der Vâc den Donner, s. Durga II, p. 203. 7 ff.

[1] d. h. wohl: sie alle zu finden weisst.

[2] d. h. verleihe ihm Erfolg, cf. Ludwig V, p. 551.

[3] s. Durga II, p. 203. 5 ff. (zu N. 2. 12): *mantranidânadvâreṇa dharmo 'yam atra darśitaḥ | jyeṣṭhe tiṣṭhati kanîyaso râjyaprâptir dharmâtikramaḥ | dharmâtikrame ca devo na varṣatîti.*

[4] *bṛhaspatir vâcaspatir iti madhyamaḥ,* Durga a. a. O. Z. 9.

Stellenverzeichnis.

(Die hinteren Zahlen geben die Seiten an.)

Rgveda (Rv).

I, 116. 15 . . 129
117. 11 . 107. 129
119. 7 . . . 102
165. 8 ff. . . 116 ff.
170. 1 ff. . . 113 f.
171. 1 ff. . . 114
179. 1 ff. . . 122 ff.
III, 48. 2, 4 . . 81
IV, 4. 1 . . . 104
15. 1 . . . 103
18. 1 ff. . . . 82 ff.
24. 4 ff. . . . 92 ff.
27. 1 ff. . . . 88 f.
30. 1 95
38. 1 . . . 101
42. 8 f. . . . 102
V, 2. 1 ff. . . . 69 ff.
27. 3 . . . 75
61. 1 ff. . . . 57 ff.
VII, 18. 6 . . . 93
19. 3 . . . 99 f.
33. 13 . . . 106
41. 2 . . . 12
VIII, 36. 7 . . . 100
IX, 58. 1 ff. . . 63 f.
X, 32. 6 . . . 73
98. 1 ff. . . 138 ff.
117. 6 . . . 9
142. 1 ff. . . 49 f.

Atharvaveda (Av.).

4. 29. 4 61
15. 6. 3 f. . . . 21
18. 3. 15 61

Taittirîyasaṃhitâ (TS.).

2. 4. 13 80

Maitrâyaṇîsaṃhitâ (MS.).

1. 6. 12 80
2. 1. 8 111
2. 1. 11 104
2. 1. 12 80
3. 2. 6 104

Kâṭhaka (Kâṭh.).

10. 5 . . . . . 103 f.
10. 11 111
25. 1 14

(Mantrârṣâdhyâya dazu.)

fol. 4b 48

Kauṣîtakibrâhmaṇa (Kauṣ. Br.).

18. 1 . . . . . 15. 89
26. 9 111
28. 2 103

Aitareyabrâhmaṇa (Ait. Br.).

5. 16. 15 . . . 111
6. 18. 1 103

Tâṇḍyamahâbrâhmaṇa (Tâ. Br.).

8. 5. 9 61
13. 3. 12 67
13. 7. 12 62
21. 14. 5 . . . 111

Śatapathabrâhmaṇa (Śatp. Br.).

11. 1. 6. 9 . . . 20
13. 4. 3 . . . . 20 f.
13. 5. 4. 5 . . . 97
14. 4. 2. 21 f. . . 76 f.
14. 5. 4. 10 . . . 21

Taittirîyabrâhmaṇa (T. Br.).

2. 7. 11. 1 . . . 110

Aitareyâraṇyaka (Ait. Âr.).

2. 5. 1. 15 . . . 76

Taittirîyâraṇyaka (Taitt. Âr.).

1. 6. 3 20
2. 9 21

Chândogya-Upaniṣad (Chând. Up.).

7. 1. 2 21

Âśvalâyana-Śrautasûtra (Âśv. Śr. S.).

5. 12. 9 ff. . . . 5

Śâṅkhâyana-Śrautasûtra (Śâṅkh. Śr. S.).

16. 11. 7 ff. . . . 61

Nidânasûtra.

6. 3 65
9. 9 . . . . . 62. 64

Nirukta (N.).

1. 5 110
2. 10 130
4. 6 27
5. 2 124
7. 4 8
7. 23 8

Sarvânukramaṇî (Anukr.).

Zu I, 170 . . . 110
179 . . . 120
IV, 18 78
26 87
V, 61 . . . . 50. 60

Ârṣânukramaṇî (Ârṣânukr.).

5. 14 75

Bṛhaddevatâ (Bṛh. Dev.).

4. 40b—53a . . 108 f.
53b—57a . . 120
121b—123a . 78 f.
126—128 . . 79 f.
128—129 . . 95
5. 13—21a . . 67 f.
21b—22 . . 65
5. 27b—32a . . 74 f.
49—79 . . 51 ff.
131—137 . . 105 f.
146—147a . 129
7. 148—8. 9 . . 130 f.

Ṛgvidhâna (Ṛgvidh.).

III, 3. 3 63

Ṣaḍguruśiṣya (Ṣaḍg.).

p. 110 . . . . 77 f.
117 ff. . . . . 50 ff.

Nîtimañjarî (NM.).

1. 44 128
3. 8 79
3. 9 90
5. 16 . . . . 40 f.
8. 15 9

Vâsiṣṭhadharmaśâstra (Vâs. Dharmaś.).

27. 6 . . . . . 28. 35

Viṣṇusmṛti (Vi. Smṛ.).

5. 129 91

Manu.

3. 232 23
9. 23 45

Yâjñavalkyadharmaśâstra (Yâjñav. Dharmaś.).

1. 3 28

Mahâbhârata (Mbhâr.).

I, 95. 45 . . . 132
46 . . . 133
232. 7 ff. . . . 45
II, 11. 32 ff. . . 23
III, 97. 8 ff. . . . 120 ff.
IV, 2. 28 . . . 32
V, 149. 15 ff. . . 131 f.

Viṣṇupurâṇa (Vi. P.).

4. 20. 4 ff. . . . 133 f.

Vâyupurâṇa (Vâ. P.).

2. 37. 230 . . . 133

Bhâgavatapurâṇa (Bhâg. P.).

9. 22. 11 ff. . . 134 f.

Matsyapurâṇa (Matsya P.).

50. 39 ff. 132

Mahâbhâṣya (Mbhâṣ.).

zu Pâṇ. 4. 2. 60 . 30

Kâvyâdarśa (Kâvyâd.).

1. 28 33

Sâhityadarpaṇa.

568 32

Nyâyakośa.

s. v. *laiṅgika* . . 3

Wortverzeichnis.

(Die Zahlen geben die Seiten an.)

agnitápaḥ 58.
ati-man 113.
átka 83.
aditi 13 f.
ádhiratham 139 f.
anârabhyâdhîta 4.
ánuttam 116.
ámahîyamâna 86.
arataú 70.
avakîrṇin 125.
avacâkaśat 41.
ávikrîtaḥ 94.
ávivenan 92.

âdhibhautika 26

Vi + práti 62.
indra 102. 140.
indrayante 92.
índrâvato 89.

usrá 64.
usríya 64.

ṛtam 123.
Vṛṣ + ni 83.

éka-ekaḥ 57.

Vkan 94.

kuvid 41.
kûbara 104.

gata 2.
gṛṣṭiḥ 85.
gnâmayaḥ 41.
Vgrah + prati 84.

códaḥ 58.

janúṣâ 81.
jabhâra 83.
javásâ 88..

tánâ 64.
taviṣîtakmian 40.
tûtujit 41.
tmánâ 49.

dákṣâḥ 94.
didhiṣante 84.
dînâḥ 94.
devâvân 87. 89.
daurgaha 97 f.

narya 15.
nâṣatyau 14.
ni-ṛṣ 83.
nigama 11.
nighaṇṭu 10.
nidâna 28 f.
ni-śâ 93.
naidânâḥ 29.

patatri 90.
páritakmyâ 128.
pâdyârghya 54.
púraṃdhi 88.
puracandrâḥ 60.
Vprc + vi 70. 92.
pṛṣatyaḥ 16.
peśî 70.
prati-i 62.
-grah 84.
pravacana 3.
prásita 90.

bharma 41.

madhuparka 54.
Vman + ati 113.
mámat 84.
máhiṣî 70.
minát 70.
mṛkṣiṇîṣu 140.
menâ 40.

yádi vâ 89.

Vrakṣ 88.

râṣṭrin 41.
rukma 59.

laiṅgika 3.

vasâm 72.
vâṇáḥ 94.
vi-pṛc 70. 92.
viṣṇuśagma 40.
vṛṣaṇaḥ 123.
vaitasa 41.
vaira 59.

śatadhanyà 82.
śatârkada 40.
√*śâ* + *ni* 93.
śulka 54.
śuśucânáḥ 141.
śyâvâśva 61.
saptaputram 14.
saramâ 15.
sâcṛ 49.
sâdhyâḥ 15.
sumát 41. 71.
svadhâ 115 f.
svâdhyâya 3.

haritaḥ 13.
hiṃsânâm 49.

Namen- und Sachverzeichnis.

(Die Zahlen geben die Seiten an.)

Âdhyâtmam-Deutungen 9.
Aditi 13 ff. 77 ff. 95.
Âditya 8. 14.
Âdityas 14. 80.
Adler 86 ff.
Agastya 105 ff.
— Indra und die Maruts 108 ff.
— Khela's Purohita 127 ff.
— Maitrâvaruṇi 105 ff.
— Schwester des 129.
— und Lopâmudrâ 120 ff.
Agni 8. 14. 44 ff. 66 ff. 99. 103 f.
— Bhûpati 49.
— bringt Regen 141.
— Glut des 66 ff.
— Kumâra 68. 70.
— Vaiśvânara 8.
— Verstecken des 66 ff.
Âgrâyaṇa 14.
Aitihâsikas 13 ff.
— zwei Klassen 35.
aitihâsikî kathâ 17. 25.
Âkhyâṇa 16 ff.
— Bedeutung 25 ff.
— formelhafte Anführung 17 ff.
— fünfter Veda 22.
— pâriplavam 20.
— śaunaḥśepam 19 f.
— sauparṇam 20.
âkhyânavidaḥ 20.
Âkhyâyikâ 17. 19 f. 23. 25. 30 ff.
Aṃśa 80.
Aṃśu 129.
Anakoluth 114.
Anaraṇya 76.
Aṅgiras 16. 96.
— sieben 99.
Anordnungsprinzip, Durchbrechung desselben 46 f. 101. 119.
Anukramaṇî 60. 87.
Anumati 8.
Anuvyâkhyâna 21. 34.
Anvâkhyâna 20. 34.
Arâti 70. 72.
Arbuda 5.
Arcanânas 51 ff. 61. 127.
Ârṣânukramaṇî 37.
Ârṣṭiṣeṇa 129 f. 133. 137.
Arthavâda 19. 26 f. 61. 67. 69.
Âruṇi (Uddâlaka) 7.
Âsaṅga (= playogajâḥ) 40.
Askese 121 ff. 133. 136 f.
Aśmasârin 134.
Asuras 103.
Aśvamedha (Bhârata) 74.
aśvamedha 20. 97. 102.
Aśvins 13. 99. 128 f.
âtmavidaḥ 8 ff.
atharvângirasah 68.
Atiyâja 39.
Atri 51 f. 72. 74 f. 98 ff.
— = Atris Geschlecht 72. 75.
Aulâna 141.
Aurṇavâbha 13.
Avatsâra 62 f.

Bâhlîka 131 ff. 135.
Bhaga 12. 80.
Bhâllavibrâhmaṇa 29. 65.
bhâḷḷavinaḥ 65.
Bharadvâja 98 f. 127.
Bhârata (Aśvamedha) 74.
Bhîmasena 133.
Bhujyu 89.
bhûtârthavâda 19.
brahmahatyâ 66. 69. 84.
Brahmanenwürde, Erlangung derselben 133. 137.
brahmyajña 3 f.
Bṛhaddevatâ 36.
— Entlehnung aus Mbhâr. 126. 137.
— Textkorruptel zu Sây.'s Zeit 57.
Bṛhaspati 131. 138 ff.

Cârucaryâ 38.
Chandogas 65.

Dadhikrâvan 101.
daivatam 11.
Dakṣa 15.
Dâkṣâyaṇî 14 f.
dakṣiṇâ 140.
Dâlbhya 51. 62.
Dânastuti 75. 99.
Dârbhya 51. 62.
Daurgaha 96 ff.
Devâpi 129 ff.
Devatâ 7 f. 11. 27.
Devatânukramaṇî 37.
Dhṛtarâṣṭra 131. 136.
Dhvanya 99.
Dhvasanti 64.
Dhvasrâ 62. 64.
Dilîpa 133 f.
Doppelsinn 70 ff.
Dṛḍhasyu Idhmavâha 122.
Droṇa 44 f. 48 f.
Dyâ Dviveda 38.

Entlehnung der Bṛh. Dev. aus Mbhâr. 126. 137.
— einer Strophe aus der andern 73.
Erbfolge 135.
Etymologie 12.
etymologische Vedaerklärung 10 ff.

Fische 93.
formelhafte Wendungen 17 ff.

Gairikṣita 100.
Gaṅgâdvâra 121.
Gaupâyanas 129.
Gaviṣṭhira 99.
Gelübdebruch 125.
Geschenkannehmen 62 f.
— dem Kṣatriya verboten 63.
Gotama 96. 98.
Grâvastotra 5.

Hâridravika 14.
Haryaśva 76.
Hautkrankheit 48. 130 f. 135.
historisch-mythologische Vedaerklärung 7. 13 ff.

Ikṣvâkus 65 ff. 72. 74 f.
Ilvala 122.
Indra 72 f. 77 ff. 99 ff. 108 ff.
— Befreiung des 86 ff.
— Feindschaft mit den Maruts 119.
— Gattin 86. 93.
— Geburt 79 ff. 86. 88.
— Grossvater 81.
— Mutter 80 ff. 93.
— Schandthaten 81 ff.
— und die Flüsse 84.
— und Maruts und Agastya 108 ff.
— und Varuṇa 101.
— Vater 81. 85.
— Verkauf 90 ff.
— Zweikampf mit Vâmadeva 80.
Inversion 75. 107.
Itihâsa 17 ff.
— Bedeutung 25 ff. 34 f.
— Beispiel eines 31.
— besondere Litteraturgattung 27 ff.
— Definition 26.
— Praxis der Kommentare 2. 36.
— Teile des Brâhmaṇa 25 ff.
— und Saṃvâda 27.
— und Viniyoga 2. 5.
Itihâsabücher 28.
Itihâsapurâṇa 21 f. 33. 35.
— als fünfter Veda 21. 33.
Itihâsatradition 2.
Itihâsaveda 21. 31.
Itihâsaverse 73. 82. 124.
itihâsavidaḥ 16.

Jamadagni 98.
Jâna (Vṛśa) 64 ff.
Jaritâ 45.
Jaritâri 45.
Jaritṛ 44. 47 ff.

Kadrû 103.
kâlabaviṇaḥ 65
Kaṇva 99.
Kaste 125 f.
— Verlust der 134.
Kaśyapa 98.
kathâ 17. 24 f. 32 f. 35.
Kâṭhaka 14.
Kausida, Kausita 104.
Kayâśubhîya 111 f. 115.
Ketzerei 134 f.
Keuschheit 124.
Khâṇḍava-Waldbrand 44 ff.
Khela 127 ff.
Khila 4.
Knabe, überfahren 65.
Ködern von Fischen 93.
Kontrakt 91.
Koseform 50. 59. 64.
Kṛśânu 89.
Kṣatriya 63. 125 f. 139. 142.
Kṣemendra 38.
Kṣîrasvâmin 15.
Kumâra, Agni 68. 70.
— Âtreya 64.
Kurus 130. 136.
Kuṣavâ 84.
Kusidâyî, Kusitâyî 103 f.
Kustâ 104.

Lepra 131 f. 135 f.
Lopâmudrâ 120 ff.

Mâdhava 12. 97 f.
Mahâbhârata 22 f. 47.
Mahâbhiṣa 135 ff.
Maitrâvaruṇi 105 ff.
Mâna 106 ff. 129.
— = Mâna's Geschlecht 107.
Mânas 107.

Mandapâla 45.
Mândârya 107.
Mânya 106 ff.
Maruts 50. 52 ff. 62. 89. 108 ff..
— Feindschaft mit Indra 119.
— Indra und Agastya 108 ff.
— Indras Lobsänger 119.
— verlassen Indra 116.
Marutvat (= Indra) 109. 138.
Matsya Sâṃmada 106.
Mitra und Varuṇa 101. 105.

Nacht, als Botin 53 f. 60.
Naidânas 29.
Naigama 11.
Naighaṇṭuka 10.
Nairuktas 9 ff. 142.
Nâsatyau 14.
Nidâna 28 f. 35.
Nidânasûtra 29. 65.
Nimi 121. 125.
Nindâ 81.
Nirukta 10 f.
Nirukti 12.
Nîtimañjarî 37 ff.

Offenes Compositum 81. 92. 138.
Opferwesen 7.

Pâṇḍu 136.
Paribhâṣâ 4. 27. 44. 64. 77.
pâriplavam 20. 34.
parivedana, parivedya, parivettṛ 133 ff.
Parjanya 130. 134. 138. 141.
paurâṇikâḥ 16. 30.
Paurukutsya 74. 100.
Pavamânabuch 5.
Peśî 70.
Philosophische Anschauungsweise in höherem Ruf als die ritualistische 10.
Philosophische Vedaerklärung 8 ff.
Piśâcî 66 ff.
playogajâḥ (= Âsaṅga) 40.
Pointe verloren 69.
Pointierung der Saṃvâdastrophen 72 f. 83. 113. 116.
Praiyaṅgava 31.
Prajâpati 8. 15. 86.
Praskaṇva 48.
Pratîpa 131. 133 f. 136.
Pṛṣadaśva 76.
Pṛthûdaka 133.
Purâṇa 21. 23 f. 31 ff.
— Bedeutung des 31 ff.
— Beispiel eines 31.
— Definition des 31.
Purâṇaveda 21. 31.
purâṇavidaḥ 16.
Purohita 65 ff. 127 f. 131. 142.
— als Wagenlenker 65.
Puroḷas 93.
Purukutsa 75 f. 100.
— seine Frau 97. 102.
Purumîḷha 50 ff. 62 ff.
Pûrus 100 f.
Puruṣanti 62. 64.

Râkâ 8.
Rakṣas 73. 103 f.
Râkṣoghna 103 f.
Rathavîti 50 ff. 62.
Rechtsverletzung 136. 142.
Regen 62. 141.
Regenlied 129 f. 141.
Regennot 130 133. 136. 142.
Reihenfolge bei der Erklärung 2. 36.
Ritualistische Vedaerklärung 7 f.
rituelle Verwendung von Strophen 48.
Rjiśvan 39.
Ṛkṣa 133.
Rollenverteilung 78.
Ṛṣis, Fische und Sperlinge als solche 44.
— sieben 97 ff.
Ṛṣṭiṣeṇa 130. 136. 142.
Ṛṣya 134.
Rûḍhi 12. 16.
Rudra 14 f.

Śacî 77.
Sâdhyas 15.
Śâkapûni 14.
Śâkaṭâyana 27.
Sâman 42.
— kayâśubhîyam 111.
— vârśam 66 ff.
— śyâvâśvam 61.
Saṃbhûta 75 f.
saṃjñâna 111. 115.
saṃpradâyavidaḥ 94 f.
Śaṃtanu 130 ff.
Saṃvâda 27. 77 f. 115. 120. 138.
— und Itihâsa 27.
Saṃvadastrophen pointiert 72 f. 83. 113. 116.
sapta ṛṣayaḥ 97 ff. 102.
Saramâ 15.
Saraṇyû, Zwillingskinder der 13.
Sârisṛkva 44 f. 48 f.
Śârṅgas, Śârṅgakas 44 ff.
Śârṅgî 44 f.
Śaśîyasî 50 ff. 62.
Śaśvatî 40 f.
Satyavrata (Triśaṅku) 75 f.
Śâṭyâyanabrâhmaṇa 42. 62. 65.
Satzparenthese 63.
śaunaḥśepam 19 f.
Śaunaka 37. 56.
sauparṇam 20.
Savitṛ 15.
Schnelligkeit 90.
Sîmurgh 90.
Sindhudvîpa 133.
Sinîvâlî 8.

Skandasvâmin 15.
Slang 123. 125.
Soma 15. 82. 86 ff.
— als Sühnmittel 125.
Somarauḍ 88.
Spielerlied 4.
Śrîsûkta 111.
Stambamitra 44 f. 48. 50.
Statistik 24 f.
Stuti, durch Nindâ gehoben 81.
Sumanottarâ 31 f.
Śunaḥśepa 72.
Sûrya 48.
Sûryâ 15.
Śvapâkas 76.
Śyâva 50. 59.
Śyâvâśva 50 ff. 100.
śyâvâśvam 61.

Tâṇḍaka 67.
Taranta 50 ff. 62 ff.
Thronfolge, Übergehung dabei 131.
Traidhâtva 67. 74.
Traivṛṣṇa 65. 67.
Trasadasyu 66 f. 74 ff. 96 ff.
— = Trasad.'s Geschlecht 75.
Trayyâruṇa 75 f.
Tridhanvan 75 f.
Triśaṅku 75.
Trivṛṣan 76.
Tṛtsus 129.
Tryaruṇa 65. 67. 74 f. 99.
Turvaśa 93.
Tvaṣṭṛ 14. 81 f. 85.

Uddâlaka Âruṇi 7.
überfahrener Knabe 65 ff.
Upaniṣad 126.
Urvaśî 105.

Vâc 13. 131. 138 ff. 142.
Vaidadaśvi 50.
Vâmadeva 76 ff.
— älterer Ṛṣi 98.
— im Mutterleibe 76 ff.
— kocht Eingeweide des Hundes 79.
— seine Rosse 104.
— Sohn Gotamas 96.
— und Trasadasyu 96 ff.
— verkauft Indra 90 ff.
— Wettlauf mit Kusidâyî 103 f.
— Zweikampf mit Indra 80.
Vandana 102.
Variierung von Strophen 73.
vârśam 66 ff.
Varuṇa 101 ff. 105.
— und Indra 101.
— und Mitra 101. 105.
Vâsavadattâ 31 f.
Vasiṣṭha 98. 105 f. 129.
Vasumanas 76.
Vâtâpi 122.
Vâyu 13 ff. 142.
Vedaerklärung in Indien 7 ff.
Verführung 123.
Verteilung einer Strophe unter mehrere Personen 73. 82 ff.
Vidadaśva 50.
Vidatha 99.
Vinatâ 103.
viniyoga 2 ff.
Viṣṇu 85.
Viśpalâ 127 ff.
Viśvâmitra 98. 103. 123. 133.
Viśvasṛjaḥ 15.
Vivasvat 80.
Vṛśa Jâna 64 ff.
Vṛtra 13. 84 f. 116. 119.
vyâkhyâna 20. 34.
Vyaṃsa 85.

Waldfeuer 47.
Wasser 84.
Wettlauf 103 f.
Wettrennen 128.
Wortspiel 42. 116.

Yajñaśâstra 7.
yâjñikâḥ 7 f. 10 f. 20.
Yakṣu 93.
Yama und Yamî 13.
Yavakrîta 31.
Yayâti 31 f.

Zaubersprüche 67 f.
Zusammenhang zwischen Epos und Rgveda 47.

Nachträge und Verbesserungen.

p. 9 Note 2. Das Citat *bhuñjate te tv agham* (so zu lesen) stammt aus Bhagavadgîtâ III, 13.

p. 37 ff. Bezüglich der Nîtimañjarî ist auf zwei Artikel von A. B. Keith zu verweisen, die mir leider zu spät zu Gesicht kamen, nämlich ‚The Nîti-Mañjarî of Dyâ Dviveda' (JRAS. 1900, p. 127—136) und ‚A Nîtimañjarî Quotation Identified' (a. a. O. p. 796—798). Meine Ausführungen sind dadurch teilweise überflüssig geworden, doch dürften sie in gewissen Punkten eine willkommene Ergänzung zu Keith bilden.

p. 54 Note 5 lies *pâdyârghya* statt *padyârghya*.

00044043

Digitized with financial assistance from

Shri Brihad Bhartiya Samaj

on 20 February, 2020